علم منطق کی شہرۂ آفاق اور مشکل ترین کتاب "قطبی" کی آسان ترین شرح

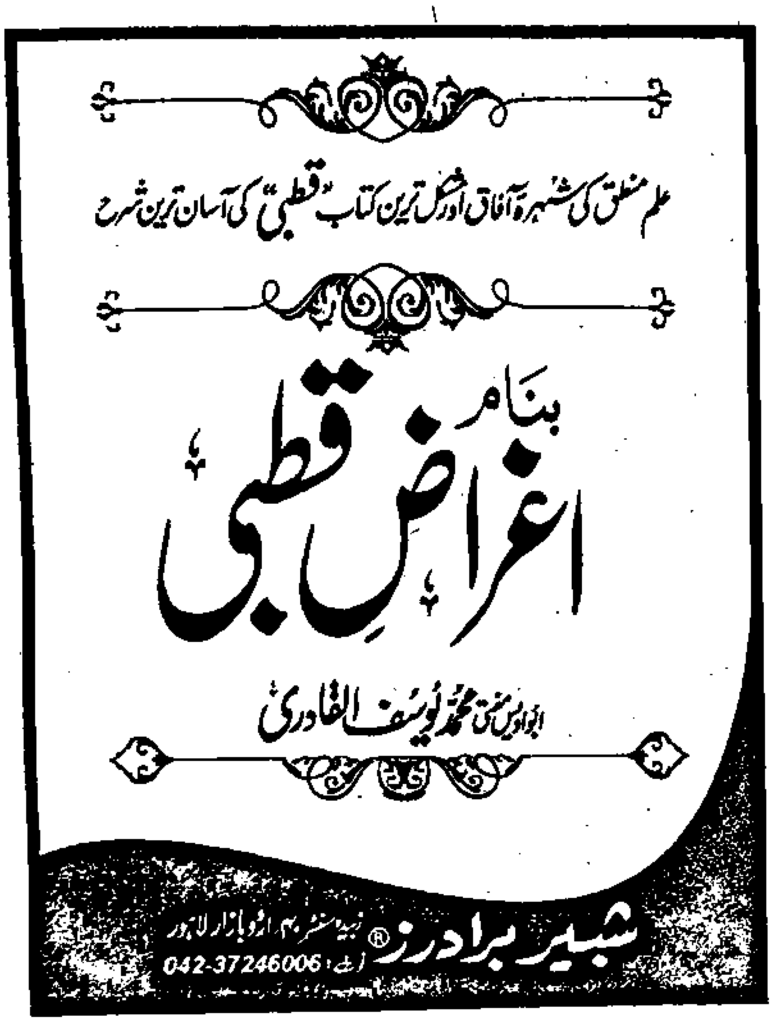
بنام

اغراضِ قطبی

ترجمہ و توضیح

ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری

شبیر برادرز
اردو بازار لاہور



ھو القادر

تنبیہ

ہمارا ادارہ شبیر برادرز کا نام بغیر ہماری تحریری اجازت بطور ملنے کا پتہ، ڈسٹری بیوٹر، ناشر یا تقسیم کنندگان وغیرہ میں نہ لکھا جائے۔ بصورت دیگر اس کی تمام تر ذمہ داری کتاب طبع کروانے والے پر ہوگی۔ ادارہ ہذا اس کا جواب دہ نہ ہوگا اور ایسا کرنے والے کے خلاف ادارہ قانونی کارروائی کا حق رکھتا ہے۔

باہتمام ________ ملک شبیر حسین
سن اشاعت ________ جولائی 2018ء
سرورق ________ اے ایف ایس ایڈورٹائزر لاہور 0322-7202212
طباعت ________ اشتیاق اے مشتاق پرنٹرز لاہور
ہدیہ ________ [redacted] روپے

واحد تقسیم کار
شبیر برادرز ®
اردو بازار لاہور فون: 042-37246006

اسٹاکسٹ
نظامیہ کتاب گھر پشاور
سلیم یوسف
0300-3778024

انتساب

بندہ اپنی اس حقیر سی کاوش کو

سیدی و مرشدی، محبوبِ سبحانی، غوثِ صمدانی

حضور غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانی

حسنی وحسینی رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کی بارگاہ اقدس میں ہدیہ پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہے

گر قبول افتدز ہے عز و شرف

ابواویس
مفتی محمد یوسف القادری

فہرست عنواناتِ اغراض قطبی

حرف آغاز

آج کل لوگوں میں یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ علم منطق بے کار اور فضول علم ہے......اس کے پڑھنے پڑھانے کا کوئی فائدہ نہیں...... بلکہ یہ صرف وقت کا ضیاع ہے......اور ثبوت میں سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ اور امام شافعی علیہما الرحمۃ وغیرھما ائمہ کو پیش کیا جاتا ہے......کہ اگر اس علم کی کوئی وقعت یا حیثیت ان شخصیات مقدسہ کے ہاں ہوتی تو وہ بھی تو اسے حاصل کرتے ......اور ان سے بھی اصطلاحات منطقیہ بکثرت صادر و سرزد ہوتیں......مگر ان شخصیات کا اس علم کی طرف متوجہ نہ ہونا یہ علامت و دلیل ہے کہ یہ علم بکواس و بے کار ہے۔

مگر میں ایسے بزرگوں کی بارگاہ میں ادب کے ساتھ گزارش کروں گا کہ ان شخصیات مقدسہ کی فطرتیں اور جبلتیں سلیم اور مستقیم تھیں......اس لئے انہیں علم منطق کو سیکھنے کی ضرورت ہی نہیں تھی، کیونکہ انہیں بارگاہ ایزدی سے خصوصی علم و عقل ......خصوصی تائید اور خصوصی فہم و فراست سے نوازا گیا تھا۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ ان شخصیات مقدسہ کا اصطلاحات منطقیہ کا استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل تو نہیں ہے کہ انہیں اس علم کا علم نہیں تھا......کیا امام اعظم علیہ الرحمۃ اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے صرف ونحو کی اصطلاحات کا استعمال کیا؟......تو جب نہیں کیا......تو پھر کیا کہیں کہ انہیں صرف ونحو کا بھی علم نہیں تھا؟ اور یہ علم بھی علم منطق کی طرح بے کار و فضول ہیں؟

☆ عموماً علماء اور طلباء اس علم سے بے رغبتی اور عدم توجہ کی علت اس علم کا مشکل اور دشوار ہونا خیال کرتے ہیں اگر چہ یہ بات کسی حد تک تسلیم کیئے جانے کے لائق ہے لیکن اس حقیقت سے بھی آنکھیں نہیں چرائی جاسکتیں کہ دنیا میں ایسا کونسا فن ہے کہ جس کا حصول بغیر محنت و مشقت اور جد جہد کے ممکن ہو، تو جب ہر فن کے حصول کے لیئے محنت و مشقت اور عرق ریزی کرنی ہی پڑتی ہے تو پھر اس میں علم منطق کی ہی کیا تخصیص ہے؟

حیرت انگیز اور تعجب خیز بات تو یہ ہے کہ طالب علم کے ہاتھ میں ابھی تک ''مرقات'' نہیں پہنچتی لیکن علم منطق کے فضول اور لغو ہونے کا تبصرہ اس تک پہلے پہنچ جاتا ہے، اور حتی کہ استنجاء کرنے کا اسے طریقہ آتا ہو یا نہ آتا ہو لیکن اس کو یہ ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ یَجُوْزُ الِاسْتِنْجَاءُ بِاَوْرَاقِ الْمَنْطِقِ کہ اوراق منطق سے تو استنجاء کرنا بھی جائز ہے یہ جہاں قصور سینئر طلباء کا ہوتا ہے وہاں یہ جرم علم منطق پڑھانے والے کئی اساتذہ کرام کا بھی ہوتا ہے کہ وہ علم منطق کے بارے میں اپنی کمزوری کو چھپانے کے لیئے اور طلباء کو ان کے حق سے محروم کرنے کے لیئے اس قسم کے لغو تبصرے کرتے رہتے ہیں تا کہ طلباء اس فن کے

حصول کے لیئے ان سے قِیل و قَال ہی نہ کریں۔

جبکہ حقیقت یہ ہے کہ امام ابونصر فارابی نے اس علم کو رئیس العلوم قرار دیا ہے، اور شیخ ابوعلی ابن سینا نے اسے خادم العلوم کا لقب دیا ہے اور اپنے خیال کا اظہار یوں فرمایا ہے کہ اَلْمَنْطِقُ نِعْمَ الْعَوْنُ عَلٰی اِدْرَاكِ الْعُلُوْمِ كُلِّهَا وَقَدْ رَفَضَ هٰذَا الْعِلْمَ وَجَحَدَ مَنْفِعَتَهٗ مَنْ لَمْ يَفْهَمْهُ (کہ علم منطق تمام علوم کے حصول کے لیئے بہترین مددگار ہے اور اس علم کو ترک کرنے والا اور اس کی منفعت کا انکار کرنے والا وہی ہوسکتا ہے جسے اس کی سمجھ نہ ہو) اور امام غزالی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَا ثِقَةَ لَهٗ فِي الْعُلُوْمِ اَصْلًا کہ جسے علم منطق کی معرفت نہ ہو اس کی ثقاہت کا دیگر علوم میں کوئی اعتبار نہیں۔

اور ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ جسے کلی اور کل کا فرق معلوم نہ ہو اور جزئی اور جزء کا فرق معلوم نہ ہو اور کلیات خمسہ میں سے ہر ہر کلی کا دوسری کلی سے امتیاز اور انفراد معلوم نہ ہو تو اس کی تحقیق اور ریسرچ قابل اعتبار اور لائق اعتماد کیسے ہوسکتی ہے؟

☆ اور پھر آج کے پرفتن اور پر آشوب دور میں ایمان کو بچانا بہت مشکل ہوگیا ہے لوگ قرآن وحدیث کا آناً فاناً انکار کر دیتے ہیں، ہر سو فرق باطلہ اور مذاہب شنعیہ کی بھرمار ہے...... پس ایسے دور میں یہی ایک علم ہے جس کے ذریعے ہم اپنے اسلام وایمان کا صحیح طور پر تحفظ کر سکتے ہیں کیونکہ اس میں ایسے دلائل وبراہین ہیں جن کے ذریعے اپنے ایمان واسلام کی مکمل طور پر حقانیت وصداقت ثابت کر سکتے ہیں...... اور یہ چیز دوسرے علوم میں نہیں اسی وجہ سے امام غزالی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں کہ حَتّٰی قَالَ الْبَعْضُ اِنَّهٗ فَرْضُ كِفَايَةٍ وَرَوٰى عَنْهُ الْبَعْضُ اَنَّهٗ فَرْضُ عَيْنٍ یعنی بعض نے تو یہاں تک کہا کہ علم منطق کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے اور بعض ائمہ سے یہ بھی منقول ہے کہ علم منطق کو حاصل کرنا فرض عین ہے۔

لیکن رہی بات اس کے اوراق کے ساتھ استنجاء کے جواز کی! تو یاد رکھ لیں! یہ بات کہے جانے کی نوبت وضرورت اس وقت پیش آئی تھی کہ جب کچھ لوگوں نے علم منطق کی اہمیت کو قرآن وحدیث کی اہمیت کے مساوی ومماثل قرار دے دیا تھا ورنہ آقائے دوجہاں ﷺ کی شریعت میں تو سادے کاغذ کے ساتھ استنجاء کرنا بھی جائز نہیں تو پھر اوراق منطق کے ساتھ استنجاء کرنا کیسے جائز ہوسکتا ہے؟

الغرض! ضرورت اس امر کی تھی اور ہے کہ اس فن کی طرف توجہ کی جائے اور اس کے قواعد وضوابط اور اصطلاحات سے واقفیت وشناسائی حاصل کی جائے چنانچہ اس ضرورت وحاجت کی تکمیل کے لیئے میں نے درس نظامی کی مشہور ترین اور مشکل ترین، درجہ خامسہ میں پڑھی اور پڑھائی جانے والی کتاب "تَحْرِيْرُ الْقَوَاعِدِ الْمَنْطِقِيَّةِ فِيْ شَرْحِ الرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ الْمَعْرُوْفُ بِهٖ قُطْبِي" کی آسان شرح بنام "اغراض قطبی" کے لیئے قلم اٹھایا جس کا نتیجہ ورزلٹ آپ کے سامنے ہے۔

❁ "قطبی" درس نظامی کی کتب میں سے ایک نمایاں مشکل کتاب ہے، میں نے اسے آسان تر بنانے کے لئے بہت محنت کی تا کہ یہ کتاب طلباء کے لئے اور ابتدائی مدرسین کے لئے پکی پکائی روٹی بن جائے،

☆ اس کتاب کو آسان بنانے میں ! میں نے جن جن کتب کا سہارا لیا دعا گو ہوں کہ اللہ رب العزت ان کے مصنفین و مؤلفین کو دنیا و آخرت کی تمام بھلائیاں اور خوشیاں عطا فرمائے ، اور اس حقیری کاوش کو میرے لئے اور میرے اساتذہ کرام کے لئے اور میرے اہل خانہ اور میرے والدین کے لئے اور میری اولاد کے لئے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین ثم آمین۔

اظہارِ تشکر:

اس موقع پر میں اولاً اپنے والدین اور جملہ اساتذہ کرام کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ جن کی تعلیم و تربیت وحسن نظر نے مجھے اس قابل ولائق کیا، ثانیاً اپنے برادرِ کبیر **علامہ محمد یونس سعیدی صاحب** کا شکر گزار ہوں کہ جن کی تحریک و تعاون ہر حال میں ساتھ رہا، ثالثاً **علامہ مولانا محمد فیصل صاحب** صدر مدرس جامعہ گلزار امیریہ شیخوپورہ کا کہ جنہوں نے اس کتاب کی پروف ریڈنگ فرمائی اور اپنی انمول آراء سے نوازا۔

رابعاً شکر گزار ہوں عزیزم **حافظ محمد حمزہ امتیاز** کا جو کہ اس کتاب کی کمپوزنگ میں شبانہ روز میرے ساتھ ساتھ رہے، میں اس تعاون پر ان کے ساتھ ان کے والدین کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں۔

میں دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو میرے لئے ، میرے اساتذہ کرام کے لئے میرے والدین کے لئے ، میرے اہل خانہ کے لئے اور جمیع معاونین کے لئے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین ثم آمین۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

گزارش:

قارئین کرام سے گزارش ہے کہ میری جنبش قلم میں لغزش کا امکان ہے لہٰذا کسی طرح کی بھی لغزش پر تنقید برائے تنقیص سے صرف نظر کرتے ہوئے بغرض صحیح اس کی نشاندہی فرمائیں تا کہ اسے دور کیا جا سکے۔

ابو ادریس **مفتی محمد یوسف القادری**

08/07/18 جوئیانوالہ موڑ شیخوپورہ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

رائے گرامی

استاذالعلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء

حضرت علامہ **مولانا فیض محمد سیالوی** صاحب زیدمجدہ

شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

نحمده ونصلى ونسلم على رسوله النبى الكريم وعلى اله واصحابه اجمعين

امابعد! علامہ علی بن عمر کاتبی وقزوینی علیہ الرحمۃ کی علم منطق میں مشہورِ زمانہ کتاب ''شمسیہ'' کی شرح جو کہ علامہ قطب الدین رازی علیہ الرحمۃ نے ''تحریر القواعدالمنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه'' کے نام سے تحریر فرمائی ہے جو کہ قطبی کے نام سے مشہور ہے اس کی افادیت واہمیت کے پیش نظر علماء و مدرسین نے مختلف ادوار میں اس کی عربی، فارسی اور اردو شروحات تحریر فرمائیں جو کہ علم منطق کے اساتذہ اور طلباء کے لئے بہت مفید ثابت ہوئیں۔

اب چونکہ طلباء کی ذہنی استعداد وہ نہیں رہی جو کہ زمانہ ماضی میں ہوا کرتی تھی لہٰذا اب ضرورت ایسی کتاب کی تھی جو موجودہ طلباء کی ذہنی صلاحیت کے مطابق ہو، جو کہ خواہ مخواہ طوالت اور مخل بالفہم اختصار سے منزہ ہو یعنی **خیر الکلام ما قل و دل ولم یمل** کی مصداق ہو اور جس میں دقیق وعمیق اصطلاحات کا استعمال نہ ہو، تاکہ طلباء ذوق وشوق سے اس سے استفادہ کرسکیں۔ **بحمدللہ تعالٰی** یہ کتاب (اغراض قطبی) جو کہ آپ کے ہاتھوں میں ہے مجھے اس کے چیدہ چیدہ مقامات کے مطالعہ کا موقع ملا تو میں نے اسے مذکورہ تمام خوبیوں کا جامع پایا۔

دعا ہے کہ **نفع الله به سائر المتعلمين والمعلمين وبارك الله فى علم المؤلف وعمره وعمله وجعل الله بهامفيدا للمتعلمين فى الدنيا ونجاة فى الاخرة**

الحافظ القاری فیض محمد سیالوی
شیخ الحدیث مدرسۃ البنات جامعہ نظامیہ رضویہ
نبی پورہ شیخوپورہ

تذکرہ مصنفِ قطبی علامہ قطب الدین رازی تحتانی علیہ الرحمۃ

اسم گرامی ونسب: آپ کا اسم گرامی ابوعبداللہ قطب الدین محمد بن محمد رازی ہے......رازی "رے" کی طرف منسوب ہے جہاں آپ رہائش پذیر تھے، جسے آج کل تہران کہا جاتا ہے جو کہ ایران کا دارالخلافتہ ہے۔

تعلیم ومسلک: شیخ جمال الدین اور دیگر مشاہیر زمانہ سے اکتسابِ علم کیا، آپ کے فقہی مشرب ومسلک کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے، بعض ائمہ آپ کو حنفی کہتے ہیں......اور بعض نے آپ کو شافعی شمار کیا ہے......نوراللہ شوستری نے اپنی کتاب "مجالس المؤمنین" میں آپ کو مسلکاً شیعہ شمار کیا ہے......تاج الدین سبکیؒ نے آپ کو شافعی شمار کیا ہے اور آپ کا طبقاتِ شافعیہ میں تذکرہ کیا ہے......آپ علیہ الرحمۃ منطق وفلسفہ اور تفسیر وبیان میں عالم متبحر تھے، آپ کا وصال 766 ہجری میں ہوا۔

تحتانی کہنے کی وجہ: علامہ قطبی کے زمانہ میں ایک بہت بڑے عالم تھے جن کا اسم گرامی ابو الثناء محمود بن مسعود بن مصلح ہے......جو کہ حکمۃ الاشراق کے شارح اور درۃ التاج کے مصنف بھی ہیں...... یہ قطب الدین شیرازی کے لقب سے مشہور تھے ......اور اتفاق کی بات تھی کہ یہ دونوں بزرگ شیراز کے ایک مدرسہ میں مدرس ہو گئے اور وہ مدرسہ دومنزلوں پر مشتمل تھا......بالائی منزل پر علامہ قطب الدین شیرازی علیہ الرحمۃ پڑھاتے تھے......اسی لئے علامہ قطب الدین شیرازی کو فوقانی کہا جاتا ہے اور نچلی منزل پر علامہ قطب الدین رازی صاحب قطبی علیہ الرحمۃ پڑھاتے تھے......اس لئے انہیں قطب الدین تحتانی کہا جاتا ہے۔

تصانیف: آپ علیہ الرحمۃ نے متعدد کتب تصانیف فرمائیں، جن میں چند یہ ہیں۔

1: شرح مطالع الانوار......اس کا اصلی نام لوامع الاسرار ہے۔ 2: شرح رسالہ شمسیہ یعنی قطبی......

3: رسالہ قطبیہ۔ 4: حاشیہ کشاف۔

5: محاکمات۔......امام فخر الدین رازی علیہ الرحمۃ نے اشارات کی شرح میں شیخ بوعلی سینا پر اعتراضات کئے تھے نصیر الدین طوسی نے اپنی شرح اشارات میں ان کے جوابات دیئے......علامہ قطب الدین رازی علیہ الرحمۃ نے دونوں کے اعتراضات وجوابات سامنے رکھ کر مؤخر الذکر کتاب (محاکمات) لکھی، یہ کتاب فلسفہ میں ہے۔

☆ قطبی کا اصلی نام تَحْرِيْرُ الْقَوَاعِدِ الْمَنْطِقِيَّةِ فِيْ شَرْحِ الرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ ہے لیکن مصنف (قطب الدین) کے نام سے مشہور ہوگئی......اور قطبی کہی جانے لگی......قطبی رسالہ شمسیہ (جس کو عمر بن علی کاتبی متوفی 674ھ نے لکھا) کی شرح ہے، علامہ کاتبی نصیر الدین طوسی کے شاگرد تھے، قطبی علم منطق میں عدیم النظیر کتاب ہے اور مقبول عام ہے اس پر بڑے بڑے ماہرین نے شروح وحواشی لکھے جن میں چند درج ذیل ہیں۔

1: میر قطبی! یہ قطبی کا شاندار حاشیہ ہے جس کو سید شریف علی بن محمد نے لکھا۔

2: حاشیہ عصام الدین: جس کو عصام الدین اسفرائنی نے تالیف کیا۔

3: حاشیہ عبدالحکیم، جس کو علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی رحمہم اللہ نے تصنیف فرمایا، یہ تینوں مطبوعہ ہیں۔

تذکرۂ مصنفِ رسالہ شمسیہ علامہ علی بن عمر بن علی کا تبی علیہ الرحمۃ

اسم گرامی ولقب:

آپ کا اسم گرامی علی ......کنیت ابوالحسن اور لقب نجم الدین ہے......آپ کے والد گرامی کا اسم گرامی عمر اور دادا کا اسم گرامی علی ہے، حکیم دبیراں کے نام سے مشہور ہیں......اور نسبت میں کاتبی اور قزوینی کہلاتے ہیں......آپ محقق نصیرالدین طوسی علیہ الرحمۃ کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں۔

تصنیفات:

آپ کی تصنیفات یہ چند کتب ہیں۔

1: جامع الدقائق فی کشف الحقائق۔

2: عین القواعد۔

3: بحرالفوائد شرح عین القواعد۔

4: قاضی افضل الدین محمد خونجی کی کتاب ''غوامض الافکار'' کی شرح کشف الاسرار۔

5: حکمۃ العین۔

6: امام فخرالدین رازی علیہ الرحمۃ کی ملخص کی شرح المنصص۔

7: رسالہ شمسیہ جسے آپ نے اپنے خواجہ شمس الدین محمد کے لئے لکھا تھا اور اسی مناسبت سے اس کا نام بھی شمسیہ رکھا تھا۔

وصال:

آپ کی تاریخ وصال میں دو قول مروی ہیں، بقول صاحب تاریخ محمدی 3 رجب المرجب اور بقول صاحب فوات الوفیات ماہ رمضان 675ہجری میں آپ کا وصال ہوا۔

رسالہ شمسیہ کی چند شروح اور حواشی کے نام:

1: شرح شمسیہ! مصنفہ محمد بن محمد قطب الدین رازی تحتانی علیہ الرحمۃ متوفی 766ہجری۔

2: سعدیہ مصنفہ علامہ سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی علیہ الرحمۃ متوفی 791ہجری۔

3: شرح شمسیہ مصنفہ شیخ علاؤالدین علی بن محمد متوفی 930ہجری۔

4: شرح شمسیہ مصنفہ شیخ جلال الدین محمد بن احمد محلی متوفی 864ہجری۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿عبارت﴾: اِنَّ اَبْهٰى دُرَرٍ تُنْظَمُ بِبَنَانِ الْبَيَانِ ۔

﴿ترجمہ﴾: بے شک بہت خوبصورت موتی جو پروئے جاتے ہیں بیان کے پوروں کیساتھ۔

﴿ترکیب﴾: اس عبارت کی ترکیب یہ ہے کہ اَبْهٰى دُرَرٍ! مرکب اضافی ہے ...... اِنَّ کا اسم ہے ...... تُنْظَمُ، صیغہ واحد مؤنث غائب بحث فعل مضارع مجہول ہے ...... اس میں ضمیر ھی پوشیدہ اس کا نائب فاعل ہے ...... اور اس کا مرجع دُرَر ہے ...... اور یہ دُرَر کی صفت ہے ...... باء جار! اور بَنَانِ الْبَيَانِ مرکب اضافی باء کا مجرور ہے ...... اور یہ جار مجرور تُنْظَمُ کے متعلق ہیں ...... بَنَان کی بَيَان کی طرف اضافت لامی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَبْهٰى !بَهَاء اور بَهْوٌ سے اسم تفضیل ہے ...... اور بَهَاءٌ، بَهْوٌ کا معنیٰ خوبصورت ہونا اور دلکش ہونا ...... دُرَرٌ! دُرَّةٌ کی جمع ہے بمعنی موتی، اور در بغیر تاء کے اسم جنس ہے جس کا اطلاق قلیل وکثیر دونوں پر ہوتا ہے ...... تُنْظَمُ! نظم سے ہے ...... بمعنی پرونا، بَنَان بَنَاةٌ کی جمع ہے بمعنی انگلی کا پورا ...... اور الْبَيَانُ! بَانَ يَبِيْنُ کا مصدر ہے بمعنی ظاہر ہونا ...... بَيَان! اس کلام فصیح کو کہتے ہیں جو مافی الضمیر کو ظاہر کرے۔

﴿سوال﴾: یہ کتاب منطقی ہے، لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیے تھا کہ شروع میں کوئی مسئلہ منطقی ذکر کرتے تا کہ مضمون کتاب کی طرف آگاہی ہو جاتی، لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کا آغاز تسمیہ سے کر دیا ہے ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ سے اپنی کتاب کا آغاز قرآن پاک کی اتباع اور حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کرنے کے لیے کیا ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کا آغاز بھی تسمیہ سے ہے اور حدیث پاک میں بھی ہر ذیشان کام کی ابتداء تسمیہ سے کرنے پر زور دیا گیا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ہم نے حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کی ہے حالانکہ حدیثیں تو دو ہیں۔

(۱) ابتداء بالتسمیہ والی حدیث۔ (۲) ابتداء بالتحمید والی حدیث۔

(ایک حدیث میں حکم ہے کہ ہر اچھے کام کا آغاز تسمیہ سے کرو، اور دوسری میں یہ ہے کہ ہر اچھے کام کا آغاز تحمید سے کرو) جبکہ مصنف علیہ الرحمہ نے صرف تسمیہ والی حدیث پر عمل کیا۔

﴿جواب﴾: دونوں حدیثوں سے مقصود ذکر الٰہی سے ابتدا ہے اور وہ یہاں پایا جا رہا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے سلف صالحین کی اتباع کیوں نہیں کی؟ کیونکہ وہ تو تسمیہ اور تحمید دونوں سے اپنی کتب کو شروع فرماتے رہے۔

﴿جواب﴾: اگر سلف صالحین کی متابعت اختیار کی جاتی تو اس نکتہ کی طرف اشارہ نہ ہوسکتا کہ دونوں حدیثوں سے مقصود ذکر الٰہی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاَزْهَرَ زَهْرٍ تُنْشَرُ فِيْ اَرْدَانِ الْاَذْهَانِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور زیادہ روشن پھول جو بکھیرے جاتے ہیں ذہنوں کی آستینوں میں۔

﴿ترکیب﴾: اس عبارت کی ترکیب یہ ہے کہ اَزْهَرَ کا عطف اَبْهٰی پر ہے......لہٰذا یہ بھی منصوب ہوگا......زَهْرٍ! اَزْهَرَ کا مضاف الیہ ہے......تُنْشَرُ! زَهْرٍ کی صفت ہے اور یہ فعل مضارع مجہول ہے......هِيَ ضمیر مرفوع متصل در و مستتر راجع بسوئے زَهْرٍ اس کا نائب فاعل ہے......فِيْ جار! اَرْدَانِ الْاَذْهَانِ مرکب اضافی بِفِيْ کا مجرور، جار مجرور مل کر متعلق ہوئے تُنْشَرُ فعل مجہول کے۔

﴿تشریح:﴾:

اَزْهَر اسم تفضیل ہے بمعنی زیادہ روشن......زَهَر (بفتح الهاء) یا زَهْر (بسکون الهاء) اسم جنس ہے بمعنی پھول......اور بعض کے بقول یہ زُهَرٌ ہے جو کہ جمع ہے زُهْرَةٌ کی بمعنی سفیدی، لیکن مشہور اور مسموع من المشائخ اول ہے یعنی زَهَر یا زَهْر ہے......تُنْشَرُ! نَشْر سے ہے بمعنی بکھیرنا، پھیلانا......اَرْدَان! رُدْن کی جمع ہے بمعنی سرِ آستین...... اَلْاَذْهَان! ذِهْن کی جمع ہے بمعنی ذہن،

ذہن اور فطانت:

ذہن بمعنی قوت، علوم حاصل کرنے کے لئے نفس کی استعداد کا نام ذہن ہے، اگر اس استعداد میں جودت و عمدگی ہو تو اسے فطانت کہتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾ حَمْدُ مُبْدِعٍ اَنْطَقَ الْمَوْجُوْدَاتِ بِاٰيَاتِ وُجُوْبِ وُجُوْدِهٖ۔

﴿ترجمہ﴾: پیدا کرنے والے کی تعریف جس نے قوت گویائی دی موجودات کو اپنے ضروری و لازمی وجود کی نشانیوں کیساتھ

﴿ترکیب﴾: حَمْدُ مُبْدِعٍ مرکب اضافی ہے......اِنَّ اَبْهٰی والے اِنَّ کی خبر ہے......

﴿فائدہ﴾: تعریف کے لئے تین لفظ استعمال ہوتے ہیں۔(۱)حمد۔ (۲)مدح۔ (۳)شکر۔

حمد کی تعریف:

هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ نِعْمَةً كَانَ اَوْ غَيْرَهَا (حمد وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت ہو)۔

شکر کی تعریف:

هُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيْمِ الْمُنْعِمِ لِكَوْنِهٖ مُنْعِمًا سَوَاءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَرْكَانِ ۔(شکر ایک ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم کی خبر دیتا ہے خواہ زبان سے ہو یا اعضاء سے ہو یا دل سے ہو)۔

مدح کی تعریف:

:هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ اَوْ غَيْرِ الْاِخْتِيَارِيِّ (وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے کسی خوبی پر خواہ اختیاری خوبی ہو یا غیر اختیاری خوبی ہو)۔

حمد اور مدح کے درمیان نسبت:

حمد کی تعریف میں اختیاری خوبی کی شرط ہے جبکہ مدح کی تعریف میں تعمیم ہے خواہ اختیاری خوبی ہو یا غیر اختیاری خوبی ہو لہٰذا حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر حمد تو مدح ضرور ہوگی لیکن ہر مدح کا حمد ہونا ضروری نہیں۔

حمد اور شکر کے درمیان نسبت:

حمد میں لسان کی قید ہے جبکہ شکر کی تعریف میں تعمیم ہے کہ خواہ لسان سے ہو یا جنان سے ہو یا ارکان سے ہو، پھر شکر میں نعمت کی قید ہے جبکہ حمد میں تعمیم ہے خواہ نعمت ہو یا غیر نعمت ہو، دونوں میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے خاص ہے اور دوسرے اعتبار سے عام ہے تو ایسی دو چیزوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہوا کرتی ہے۔ پس ان کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوئی۔

اَنْطَقَ واحد مذکر غائب۔ ا بحث فعل ماضی مطلق معلوم، ہو ضمیر مرفوع متصل درو مستتر اس کا فاعل راجع بسوئے مبدع ،الْمَوْجُوْدَاتِ یہ مفعول بہ ہے انطق فعل کا......لیکن جمع مؤنث سالم ہونے کی وجہ سے اس کا نصب جر کے ساتھ ہے، باء جار

سبیہ! متعلق اَنْطَقَ، آیات مضاف ہے وجوب کی طرف اور وہ مضاف ہے وجود کی طرف اور وہ ضمیر کی طرف مضاف ہے اور وہ مُبْدِع کی طرف راجع ہے۔

﴿تشریح﴾:

مُبْدِع اِبْدَاعٌ سے ہے..... بمعنیٰ کسی چیز کو نیا بغیر مثال کے پیدا کرنا۔

احداث، تکوین اور ابداع میں فرق:

اِحْدَاثٌ! مطلق پیدا کرنا..... تکْوِیْن! تدریج کے ساتھ پیدا کرنا..... اِبْدَاع! بغیر مثال کے پیدا کرنا۔

اَنْطَقَ اِنْطَاق سے ہے بمعنیٰ بولنے والے کرنا، قوتِ گویائی دینا، بلوانا..... اَلْمَوْجُوْدَات! مَوْجُوْدٌ کی جمع ہے اس سے مراد مجردات (فرشتے) آسمان وزمین اور جو کچھ ان کے اندر ہیں..... آیَات! آیَۃ کی جمع ہے بمعنیٰ علامت ونشانی..... وُجُوْب! مصدر ہے بمعنیٰ ثابت ہونا، ضروری ہونا..... وُجُوْد یہ بھی مصدر ہے بمعنیٰ موجود ہونا..... وجوب وجودہ یہ جملہ (وُجُوْدُہٗ وَاجِبٌ) کا مضمون ہے..... وُجُوْب وُجُوْد سے مراد یہ ہے کہ وجود ضروری ہو..... یعنی ذات سے وجود کا جدا ہونا محال ہو۔

واجب الوجود کی تعریف:

هُوَالَّذِیْ یَكُوْنُ وُجُوْدُهٗ مِنْ ذَاتِهٖ وَلَایَحْتَاجُ اِلٰی شَیْءٍ اَصْلًا (وہ جس کا وجود ذاتی ہو اور وہ اپنے پائے جانے میں بالکل کسی کا محتاج نہ ہو) آیات کی وجوب کی طرف اضافت دال کی اضافت مدلول کی طرف ہے یعنی وہ علامات جو اس کے واجب الوجود ہونے پر دلالت کرتی ہیں..... آیات سے برہانی اور خطابی قیاسوں کے مادے مراد ہیں..... اَنْطَقَ کا مفعول ثانی بواسطہ حرف جر مقدر ہے وہ بالوحدانیۃ یا بالتسبیح ہے..... تقدیر عبارت یوں ہے اَنْطَقَ الْمَوْجُوْدَاتِ بِالْوَحْدَانِیَّةِ اَوْبِالتَّسْبِیْحِ بِسَبَبِ عَلَامَاتٍ تَدُلُّ عَلٰی اَنَّهٗ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ یعنی اللہ رب العزت نے موجودات کو اپنی تسبیح ووحدانیت کا ناطق وقائل بنایا بسبب ان علامات کے جو اس کے واجب الوجود ہونے پر دلالت کرتی ہیں..... واضح رہے کہ حمد مبدع میں حمد سے معنیٰ مصدری (تعریف کرنا) مراد نہیں بلکہ محمود بہ یعنی وہ الفاظ جو موصوف کی طرف بقصد تعظیم منسوب ہونے والی صفات پر دلالت کرتے ہیں، مراد ہے، مطلب بہترین کلمات جو بیان کئے جاتے ہیں وہ ہیں جو اللہ کے اوصاف جمیلہ پر دلالت کریں اور بہترین علمی وادرا کی صورتیں جن کا ادراک کیا جاتا ہے اللہ کا شکر ہے وہ اللہ جس نے موجودات کو اپنی تسبیح پڑھنے کی قوت دی اپنی وحدانیت کے اقرار کی توفیق دی اس لئے کہ انھیں وہ دلائل دکھائے جن سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ وہ واجب الوجود ہے تمام تعریفوں کے لائق ہے وحدہ لاشریک ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَشُكْرُ مُنْعِمٍ اَغْرَقَ الْمَخْلُوْقَاتِ فِيْ بِحَارِ اِفْضَالِهٖ وَجُوْدِهٖ ۔

﴿ترجمہ﴾: اور شکر ہے احسان کرنے والے کا جس نے تمام مخلوق کو اپنے فضل اور سخاوت کے سمندروں میں غرق کر دیا۔

﴿ترکیب﴾: اَغْرَقَ صیغہ واحد مذکر غائب بحث فعل ماضی مطلق معلوم! ہو ضمیر مرفوع متصل در و مستتر اس کا فاعل راجع بسوئے مُنْعِمٍ، اور یہ اَغْرَقَ مُنْعِمٍ کی صفت ہے...... اَلْمَخْلُوْقَاتِ بکسر التاء، مفعول بہ ہے اَغْرَقَ کا......فی جار متعلق اَغْرَقَ ...... بِحَار مضاف، اَفْضَالِهٖ مرکب اضافی بِحَار کا مضاف الیہ، ہٖ ضمیر کا مرجع منعم ہے، جُوْدِهٖ کا عطف اَفْضَالِهٖ پر ہے......اس کی ضمیر بھی مُنْعِم کی طرف راجع ہے...... بِحَار کی اَفْضَال کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف یعنی وہ احسان جس کو دریاؤں کیساتھ مشابہت ہے پھیلاؤ میں...... شُكْرُ مُنْعِمٍ میں شکر مرفوع ہے اور اس کا عطف حَمْدُ مُبْدِعٍ پر ہے۔

﴿تشریح﴾:

شکر لغت میں فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيْمِ الْمُنْعِمِ لِكَوْنِهٖ مُنْعِمًا سَوَاءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَرْكَانِ

''ایسا کام جو محسن کی تعظیم کو ظاہر کرے، اس کے محسن ہونے کی وجہ سے'' کو کہتے ہیں۔

شکر کی اصطلاحی تعریف:

صَرْفُ جَمِيْعِ مَا اَنْعَمَ اللّٰهُ بِهٖ عَلٰى عَبْدِهٖ اِلٰى مَا خُلِقَ لِاَجْلِهٖ ''بندے کا اللہ تعالیٰ کے انعامات کو انہیں چیزوں میں خرچ کرنا جن کے لئے وہ پیدا کئے گئے ہیں'' مثلاً اعضاء (جنکی تخلیق نیک کام کرنے کیلئے ہے) کو نیک کام کرنے کیلئے استعمال کرنا شکر کہلاتا ہے۔

حمد اور شکر کے درمیان نسبت اور اس کی مثال:

حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور جہاں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی، مادہ اجتماعی کی مثال جیسے کسی نے دعوت کی! مدعو! نے زبان سے کہہ دیا آپ کا شکریہ۔ یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ تعریف زبان سے ادا ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ یہ شکر نعمت کے بدلے میں ہوا...... مادہ افتراقی کی مثال! جیسے آپ کسی کی یوں ہی بغیر عطیہ کے تعریف کر دیں تو یہاں حمد تو پائی گئی لیکن شکر نہیں پایا گیا ......دوسرے مادہ افتراق کی مثال! کہ آپ نے مجھے کتاب دی اور میں نے اس کے بدلے ہاتھ سے آپ کی تعظیم کر دی، اس میں شکر تو پایا گیا لیکن حمد نہیں پائی گئی۔

﴿فائدہ﴾: لف ونشر مرتب کے طور پر حَمْدُ مُبْدِعٍ کا اٰبْهٰى دُرَرٍ کیساتھ تعلق ہے......اور شُكْرُ مُنْعِمٍ کا اَزْهَرَ زُهْرٍ کیساتھ تعلق ہے۔

﴿سوال﴾: شُکْرُ مُنْعِمٍ کا حمل اَزْهَرَ زَهْرٍ پرنا جائز ہے کیونکہ معنی ہوتا ہے روشن تر پھول شکر یعنی بندے کا خرچ کرنا الخ ہے اور یہ معنی درست نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: زَهْر سے مراد علمی اور ادراکی صورتیں ہیں خواہ وہ صورتیں لفظی ہوں یا معنوی اور شکر سے شکر لغوی مراد ہے نہ کہ اصطلاحی...... مُنْعِم! اِنْعَام سے اسم فاعل ہے بمعنی احسان کرنا...... اَغْرَق اِغْرَاق سے ہے بمعنی غرق کرنا ...... اَلْمَخْلُوقَات! مَخْلُوقَة کی جمع ہے بمعنی پیدا کئے ہوئے...... مخلوقات سے مراد وہی ہے جو موجودات سے مراد ہے ...... اَغْرَقَ الْمَخْلُوْقَاتِ کا مطلب یہ ہے کہ اس کی نعمتیں تمام مخلوق کو شامل ہیں اور مخلوقات میں سے ہر فرد پر اس کی نعمت ہے ...... بِحَار! بَحْر کی جمع ہے بمعنی دریا...... اِفْضَال! باب افعال کا مصدر ہے بمعنی احسان کرنا: مراد حاصل بالمصدر یعنی احسان ہے...... جُوْد! مصدر ہے بمعنی سخاوت کرنا یہاں حاصل بالمصدر یعنی سخاوت مراد ہے۔

افضال اور جود میں فرق:

افضال کسی پر احسان کرنا بشرطیکہ جس پر احسان کیا گیا ہے اس نے پہلے سوال کیا ہو اور وہ اس احسان کا مستحق بھی ہو، جود مناسب چیز کا فائدہ دینا کسی مقصد و عوض کے بغیر اور جس پر جود کیا ہے وہ اس جود کا مستحق بھی نہ ہو اور اس نے سوال بھی نہ کیا ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: تَلَأْلَأَ فِيْ ظُلَمِ اللَّيَالِيْ اَنْوَارُ حِكْمَتِهِ الْبَاهِرَةِ

﴿ترجمہ﴾: اس کی غالب حکمتوں کے انوار روشن ہو گئے تاریک راتوں میں۔

﴿ترکیب﴾: تَلَأْلَأَ بروزن تَدَحْرَجَ فعل ماضی معلوم، فی جار متعلق تَلَأْلَأَ...... ظُلَمِ اللَّيَالِيْ مرکب اضافی مجرور، اَنْوَارُ مضاف، حِكْمَتِهٖ مرکب اضافی! ہو کر موصوف، ہ ضمیر کا مرجع منعم ہے الْبَاهِرَةِ صفت، موصوف وصفت مل کر مضاف الیہ اور مضاف ومضاف الیہ مل کر تَلَأْلَأَ کا فاعل۔

حاصل بالمصدر کی تعریف:

اَلْهَيْئَةُ الْقَارَّةُ الْمُتَرَتِّبَةُ عَلَى الْمَصْدَرِ...... فَالْحَمْدُ بِالْمَعْنَى الْمَصْدَرِيِّ سَتُوْدَنْ (تعریف کرنا) وَالْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ سَپَاس وَسَتَايِش (تعریف) "حَاشِيَه عَبْدُ الْغَفُوْر"

﴿تشریح﴾:

تَلَأْلَأَ بروزن تَدَحْرَجَ روشن ہونا...... ظُلَم! ظُلْمَةٌ کی جمع ہے معنی تاریکی...... اللَّيَالِيْ! لَيْل کی جمع ہے معنی رات...... ظُلَم کی اللَّيَالِي کی طرف صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے یعنی اللَّيَالِي الْمُظْلِمَةُ، اَنْوَار جمع نُوْر معنی روشنی ...... حِكْمَة! حَكَمَ کا مصدر ہے، معنی کام و بات کو پختہ کرنا...... یہاں حاصل بالمصدر یعنی "دانائی" مراد ہے اَلْبَاهِرَةِ

بَهَر سے ہے معنی غالب ہونا، مطلب: مخلوقات پر خدا کے جو مخفی احسانات ہیں مثلاً اس کے مضبوط کام وہ مخفی احسانات مخلوق کے علماء پر ان کے علم کے مطابق ظاہر ہو گئے...... یا اَنْوَار کی حِکْمَت کی طرف مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے......اور راتوں کی تاریکی سے مراد کفر ہے اور اَنْوَارُ حِکْمَت سے مراد "علوم شرعیہ" ہیں اور مطلب یہ ہے کہ کفر کی تاریکی میں علوم شرعیہ ظاہر و واضح ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاسْتَنَارَ عَلٰى صَفْحَاتِ الْاَيَّامِ اٰثَارُ سَلْطَنَتِهِ الْقَاهِرَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس کی غالب سلطنت کے نشانات ایام کے صفحات پر روشن ہو گئے۔

﴿ترکیب﴾ یہ تَلَأْلَاءَ پر معطوف ہے، عَلٰى جار متعلق اِسْتَنَارَ...... صَفْحَاتِ الْاَيَّامِ مرکب اضافی (اضافت لامیہ) مجرور...... اٰثَارُ مضاف، سَلْطَنَتِهِ مرکب اضافی ہو کر موصوف، ہ ضمیر راجع بسوئے منعم، الْقَاهِرَةِ صفت ......موصوف وصفت مل کر مضاف الیہ اور مضاف ومضاف الیہ مل کر فاعل ہوا اِسْتَنَارَ فعل کا۔

﴿تشریح﴾:

اِسْتِنَارٌ، روشن ہونا...... صَفْحَات! صَفْحَةٌ کی جمع ہے معنی، چہرہ...... اَلْاَيَّامُ جمع يَوْم، دن...... اٰثَار جمع اَثَر معنیٰ نشانی، علامت...... سَلْطَنَةٌ مصدر ہے سَلْطَنَ کا، معنیٰ بادشاہی...... اٰثَار کی سَلْطَنَتِهِ کی طرف مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہے، یعنی وہ علامات جن کا سبب بادشاہ ہے...... اَلْقَاهِرَة بِقَهْر سے ہے معنی غالب ہونا...... مطلب: اللہ رب العزت کی غالب وقاہر بادشاہی کی علامات (تدبیر واعلیٰ انتظامات) جو عالم میں ظاہر کی گئیں......وہ ہر ایک پر اس کے علم کے مطابق ظاہر ہو گئیں......اس فقرے اور ماقبل والے فقرہ جات کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کی پوشیدہ نعمتیں ظاہر ہو گئیں اور اس کی ظاہر نعمتیں بھی واضح ہیں، اور محتاج بیان نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: نَحْمَدُهٗ عَلٰى مَا اَوْلَانَا مِنْ اٰلَاءٍ اَزْهَرَتْ رِيَاضُهَا

﴿ترجمہ﴾: ہم اس کی تعریف کرتے ہیں کہ اس نے ہمیں ایسی نعمتیں عطا کیں جن کے باغ شگفتہ ہو گئے۔

﴿ترکیب﴾: نَحْمَدُ فعل بافاعل......ہٗ ضمیر منصوب متصل مفعول بہ راجع بسوئے مُنْعِم...... عَلٰى جار متعلق نَحْمَدُ...... مَا موصولہ اس کا عائد مقدر ہے اور وہی مفعول ثانی ہے اَوْلٰى کا، یعنی مَا اَوْلَانَا اِيَّاهُ، اَوْلٰى کا فاعل اس میں ضمیر ہے، راجع بسوئے مُنْعِم......نَا اس کا مفعول اول ہے......مِنْ بیانیہ (ما کا بیان ہے) متعلق الْكَائِن یا الْكَائِنَة صفت مَا موصولہ

الآءِ مفرد منصرف صحیح مجرور من، رِیَاضُهَا مرکب اضافی فاعل اَزْهَرَتْ ......هَاضمیر راجع بسوئے الاء۔

﴿تشریح﴾:

اولیٰ اِیْلَاءٌ سے ہے بمعنی عطا کرنا...... آلَاءِ الیٰ (بروزن رِضَا) کی جمع ہے، معنی نعمت...... اَزْهَرَتْ شگفتہ ہونا، پھول دار ہونا...... رِیَــــاضٌ رَوْضٌ کی جمع ہے بمعنیٰ باغ...... مطلب: ہم اللہ تعالیٰ کی اس پر تعریف کرتے ہیں کہ اس نے ہم کو کامل نعمتیں عطا کیں ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَنَشْكُرُهُ عَلٰى مَا اَعْطَانَا مِنْ نَعْمَاءٍ اُتْرِعَتْ حِيَاضُهَا۔

﴿ترجمہ﴾: اور ہم اس کا شکر کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہمیں ایسی نعمتیں عطا فرمائیں جن کے حوض بھر گئے۔

﴿ترکیب﴾: اس کا عطف نَحْمَدُهُ پر ہے...... مَا موصولہ ہے اس کا عائد مقدر ہے اور وہی عائد اَعْطٰی کا مفعول ثانی ہے اُتْرِعَتْ ماضی مجہول کے صیغہ حِيَاضُهَا اس کا نائب فاعل هاء کا مرجع نعماء ہے۔

﴿تشریح﴾:

نَعْمَاءَ اسم جمع ہے نعمت کی...... یہ منصرف ہے، اقسام اعراب میں مفرد منصرف صحیح ہے۔

<u>نَعْمَاء و آلَاءِ میں فرق:</u> نعماء سے مراد باطنی نعمتیں، آلاءِ سے مراد ظاہری نعمتیں ہیں...... عند البعض دونوں مترادف ہیں، مطلب ہم اس پر خدا کا شکر یہ ادا کرتے ہیں کہ اس نے ہم کو وافر و بے شمار نعمتیں عطا فرمائیں ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَنَسْئَلُهُ اَنْ يُّفِيْضَ عَلَيْنَا مِنْ زُلَالِ هِدَايَتِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور ہم اس سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم پر اپنی ہدایت کا میٹھا اور خوشگوار پانی بہادے۔

﴿ترکیب﴾: یہ نَشْكُرُ پر معطوف ہے، اَنْ يُّفِيْضَ نَسْئَلُ کا مفعول ثانی ہے...... عَلَيْنَا اور مِنْ زُلَالِ دونوں يُفِيْضُ کے متعلق ہیں...... يُفِيْضُ کا مفعول مقدر ہے...... تقدیری عبارت یوں ہے يُفِيْضُ عَلَيْنَا شَيْئًا مِنْ زُلَالِ الخ، اور بعض نے کہا زُلَال يُفِيْض کا مفعول ہے...... اور مِنْ زائدہ ہے لیکن اول اولیٰ ہے...... نَسْئَلُهُ، يُفِيْضُ، هِدَايَتِهٖ کی ضمائر مُنْعِم کی طرف راجع ہیں۔

﴿تشریح﴾:

يُفِيْضُ اِفَاضَةٌ سے ہے، بمعنیٰ بہانا...... زُلَال وہ میٹھا اور صاف پانی جو بآسانی گلے سے اتر جائے...... ہدایت یہاں بمعنیٰ اِيْصَالٌ اِلَى الْمَطْلُوْبِ کے ہے، زُلَال کی هِدَايَة کی طرف اضافت مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف ہے یعنی وہ ہدایت جو میٹھے

پانی کی طرح صاف اور اعلیٰ ہے......مطلب: ہم اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اعلی وارفع ہدایت عطا فرمائے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَيُوَفِّقَنَا لِلْعُرُوْجِ اِلٰى مَعَارِجِ عِنَايَتِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور ہمیں اپنی مہربانیوں کی سیڑھیوں پر چڑھنے کی توفیق دے۔

﴿ترکیب﴾: یہ يُفِيْضُ پر معطوف ہے، لِلْعُرُوْجِ يُوَفِّقَنَا کے متعلق ہے......اِلٰى مَعَارِجِ اُعُرُوْجِ کے متعلق ہے......عِنَايَتِهٖ مرکب اضافی مَعَارِجِ کا مضاف الیہ ہے......ہ ضمیر مجرور متصل کا مرجع مُنْعِم ہے۔

﴿تشریح﴾:

توفیق لغت میں مطلوب کے اسباب کا حاصل ہونا، عُرُوْج، عَرَجَ کا مصدر ہے، چڑھنا، مَعَارِج، مِعْرَاج کی جمع ہے سیڑھی، عِنَايَة مصدر ہے، مہربانی کرنا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاَنْ يُّخَصِّصَ رَسُوْلَهٗ مُحَمَّدًا اَشْرَفَ الْبَرِيَّاتِ بِاَفْضَلِ الصَّلَوَاتِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور یہ کہ خاص کرے اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو جو تمام مخلوقوں سے افضل ہیں، افضل رحمتوں کیساتھ۔

﴿ترکیب﴾: اس کا عطف يُوَفِّقَنَا پر ہے......رَسُوْلَهٗ! يُخَصِّصَ کا مفعول ہے مُحَمَّدًا ﷺ! رَسُوْلَهٗ سے عطف بیان ہے...... اَشْرَفَ الْبَرِيَّاتِ مُحَمَّدًا کی صفت ہے......بِاَفْضَلِ يُخَصِّصَ کے متعلق ہے۔

﴿تشریح﴾:

يُخَصِّصَ! تَخْصِيْص سے ہے بمعنیٰ خاص کرنا......رَسُوْل! بمعنیٰ بھیجا ہوا۔ اَفْضَل، بزرگ......اَلصَّلَوَاتُ، صَلٰوةٌ کی جمع ہے، درود، رحمت، حدیث پاک میں ہے حضرت سیدنا موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے ارشاد فرمایا كُلُّ كَلَامٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيْهِ صَلٰوةٌ عَلَيَّ فَهُوَ اَقْطَعُ مَمْحُوْقٌ مِّنَ الْبَرَكَةِ کہ ہر وہ کلام کہ جس کی ابتداء مجھ پر درود پڑھنے کے ساتھ نہ کی گئی ہو وہ کلام ادھورا رہ جاتا ہے اور بے برکت رہتا ہے۔ اَلْبَرِيَّاتِ، بَرِيَّةٌ کی جمع ہے، مخلوق۔

﴿اعتراض﴾: قرآن پاک میں حکم بندوں کے لئے ہے کہ میرے مصطفیٰ ﷺ پر درود وسلام بھیجو جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے ذات باری تعالیٰ کی طرف منسوب کردیا ہے کہ اَنْ يُّخَصِّصَ رَسُوْلَهٗ مُحَمَّدًا اس سے حکم خداوندی کی تعمیل تو نہ ہوئی،

﴿جواب﴾: آقائے دوجہاں ﷺ کی صفات واوصاف بے شمار ہیں، ان کا شمار کرنا انسانی طاقت وبساط میں نہیں، اور

آقائے دوجہان ﷺ کے احسانات امت پر بھی بے شمار ہیں جن کے مناسب کوئی بھی شخص آپ ﷺ کی ذات گرامی کی شایان شان درود وسلام نہیں بھیج سکتا......پس اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے عاجز ہو کر بطورِ اظہار عجز اس عظیم کام کو ذاتِ باری تعالٰی کی طرف منسوب ومحمول کر دیا ہے اور یہ درجہ تعمیل حکم سے بھی بڑھ کر ہے۔

رسول اور نبی میں فرق:

بعض محققین (مثلاً علامہ شریف جرجانی، علامہ تفتازانی، علامہ زمخشری علیہم الرحمۃ) کے ہاں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے.....جبکہ علامہ ابن حجر مکی علیہ الرحمۃ نے منہاج النبوۃ میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ صحیح روایات میں انبیاء علیہم السلام کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے اور رسولوں کی تعداد 313 ہے۔

☆ بعض ائمہ کرام نے کہا ہے کہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ نبی خاص ہے اور رسول عام ہے۔ اس لئے کہ نبی وہ ہے جو صاحب کتاب یا سابقہ شریعت کا ناسخ ہو۔

☆ بعض نے کہا کہ ان دونوں میں نسبت تو عموم وخصوص مطلق کی ہی ہے لیکن نبی عام ہے اور رسول خاص ہے......کیونکہ رسول اس کو کہتے ہیں جس کو مستقل شریعت اور مستقل کتاب دیکر بھیجا گیا ہو اور نبی عام ہے خواہ اُسے نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔

☆ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ان دونوں (نبی ورسول) کے مابین نسبتِ تباین ہے کہ رسول وہ ہے جو اپنے ساتھ کتاب لایا ہو اور نبی وہ ہے جو اپنے ساتھ کتاب نہ لایا ہو۔ الغرض اس سلسلے میں علامہ ابن حجر کا قول قابل اعتماد اور حجت ہے۔

﴿فائدہ﴾: 1 علامہ عینی علیہ الرحمۃ نے شرح بخاری میں فرمایا ہے رَسُــــوْلٌ صفت مشبہ کا صیغہ ہے......بمعنی مُرْسَل، اس میں واحد، جمع مذکر، مؤنث تمام برابر ہیں۔

:2 رسول کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ والہ وسلم کی پیدائش سے قبل محمد نامی سات آدمی تھے......اور احمد نامی کوئی شخص بھی نہ تھا......بقول بعض حضرت خضر علیہ السلام کا نام احمد تھا۔ تاج العروس شرح قاموس۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَآلِهِ الْمُنْتَجَبِيْنَ وَأَصْحَابِهِ الْمُنْتَخَبِيْنَ بِأَكْمَلِ التَّحِيَّاتِ

﴿ترجمہ﴾ (اور خاص کرے) آپ ﷺ کی پسندیدہ اولاد کو اور آپ ﷺ کے برگزیدہ ساتھیوں کو کامل ترین تحفوں کے ساتھ۔

﴿تشریح﴾:

آل اولاد...... یہاں آل سے مراد مطلق امت ہے......اس صورت میں اصحابہ جو کہ خاص ہے اس کا عطف عام پر ہوگا، یہ بھی جائز ہے کہ آل سے مراد بنوھاشم وبنوعبدالمطلب ہوں یا صرف بنوعبدالمطلب مراد ہوں...... اَلْمُنْتَجَبِيْنَ اسم

مفعول اِنْتِجَاب سے ہے، بمعنیٰ چننا، پسند کرنا......اَصْحَاب، صَاحِب کی جمع ہے، صاحب کا معنی ہے ساتھی، اَلْمُنْتَخَبِیْنَ اسم مفعول انتخاب سے ہے، بمعنیٰ برگزیدہ ہونا...... اَکْمَل اسم تفضیل کمال سے ہے، زیادہ کامل...... اَفْضَلِ التَّحِیَّاتِ تَحِیَّۃ کی جمع ہے، تحفہ، مراد تعظیمات وتسلیمات ہے۔

آل اصل میں کیا تھا؟

آل اصل میں کیا ہے؟ تو اس امر میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ کہتے ہیں کہ آل اصل میں اہل تھا، تو ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ بدل دیا اور ہمزہ کو الف سے بدل دیا تو آل بن گیا۔ وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آل کی تصغیر اُھَیْـلٌ آتی ہے۔ اور تصغیر شَی کو اپنے اصل کی طرف لوٹاتی ہے۔ لہٰذا آل کا اصل اہل ہے۔ اور بعض ائمہ کہتے ہیں کہ آل اصل میں اَوَلٌ تھا۔ تو واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہے، پس واؤ کو الف سے بدل دیا تو آل بن گیا اور یہ ائمہ کہتے ہیں کہ اُھیل، آل کی تصغیر نہیں ہے بلکہ آل کی تصغیر اُوَیـل ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ دونوں طرح درست ہے اس لئے کہ امام کسائی علیہ الرحمۃ نے کہا کہ میں نے ایک دیہاتی سے اس طرح سنا تھا کہ وہ دونوں طرح استعمال کر رہا تھا۔

آل اور اہل میں فرق:

1- کلام عرب میں آل کا استعمال معزز لوگوں کے لئے ہوتا ہے خواہ وہ دنیوی اعتبار سے معزز ہوں یا اخروی اعتبار سے معزز ہوں جیسے: آل رسول، آل فرعون جبکہ اھل کا استعمال عام ہے معزز وغیر معزز سب کے لئے ہوتا ہے جیسے اَھلُ اللّٰہ، اھلُ حَجام۔

2- آل کی اضافت ذوی العقول میں سے صرف مذکر کی طرف ہوتی ہے مؤنث کی طرف نہیں ہوتی، لہٰذا آل رسول کہنا درست ہے، لیکن آل فاطمۃ کہنا درست نہیں، بخلاف اہل کے۔

﴿فائدہ﴾:

کتنے لطف کی بات ہے کہ نسلِ مصطفیٰ ﷺ کی ابتدا سیدہ فاطمۃ الزھرہ رضی اللہ عنہا سے ہوئی لیکن اللہ رب العزت نے اسے نسلِ مصطفیٰ ﷺ ہی کہلانے کا اس طرح اہتمام کیا کہ ضابطہ بنا دیا کہ انہیں آل رسول تو کہہ لو مگر آل فاطمہ نہ کہو۔ الغرض آل اور اہل کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے آل خاص ہے اور اہل عام ہے، یعنی ہر آل تو اہل ہے مگر ہر اھل کا آل ہونا ضروری نہیں۔

﴿آل کا مصداق﴾:

آل کے مصداق میں مختلف مذاہب ہیں۔

1- صرف بنو ہاشم۔ یہ حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ اور بعض مالکیہ کا یہی مذہب ہے۔

2-بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

﴿فائدہ﴾:

بنو ہاشم سے مراد بنو ہاشم کے وہ لوگ ہیں جنہوں نے آقائے دو جہاں ﷺ کی معاونت کی تھی لہٰذا اس اعتبار سے ابولہب بنو ہاشم میں داخل نہ ہوا، جبکہ بنو عبد المطلب سے مراد عام ہے خواہ مدد کی ہو یا نہ کی ہوا، الغرض! لفظ بنو ہاشم خاص ہے اور بنو عبد المطلب عام ہے۔

3- ازواج مطہرات، بنات، داماد اور حضور ﷺ کی اولاد۔ بعض کے نزدیک خدام بھی۔

4- ہر مؤمن متقی۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا کُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ فَهُوَ اٰلِیْ (ہر مؤمن متقی میری آل ہے)۔ یہ آخری مذہب راجح ہے کیونکہ اسے تائید فرمان مصطفیٰ ﷺ حاصل ہے۔

اصحاب جمع کس کی ہے؟

اس امر میں اختلاف ہے کہ اَصْحَاب کس کی جمع ہے؟ کچھ ائمہ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَاحِب کی جمع ہے جس طرح کہ اَطْهَار! طَاهِر کی جمع ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَحِيْبٌ کی جمع ہے جیسے اَشْرَافٌ! شَرِيْفٌ کی جمع ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَحْبٌ کی جمع ہے جیسے اَنْهَارٌ! نَهْرٌ کی جمع ہے۔ اور کچھ نے کہا کہ اَصْحَاب! صَحِبٌ کی جمع ہے۔ جیسے اَنْمَار! نَمِرٌ کی جمع ہے۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق: لفظِ صحابہ کا اطلاق فقط حضور ﷺ کے ساتھیوں پر ہوتا ہے، جبکہ اصحاب کا اطلاق عام ہے، اس کا اطلاق انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے، اور غیر انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے۔

صحابی کی تعریف:

صحابی وہ مؤمن ہے جس نے آقائے دو جہاں ﷺ کی حالت بیداری میں ایمان کے ساتھ صحبت پائی ہو اور پھر وہ تا وفات حالتِ ایمان پر ہی رہا ہو۔

نوٹ:

مصنف علیہ الرحمۃ نے آل اور صحابہ دونوں کا ذکر کر کے اپنے عقیدے کی نشاندہی کر دی ہے کہ وہ نہ تو شیعہ ہیں کہ فقط آل کے ذاکر ہوں اور نہ ہی نجدی و خارجی ہیں کہ فقط صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ہی ذاکر ہوں۔

آل اور صحابہ میں نسبت:

آل اور صحابہ میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے...... اور جہاں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں تین مادے

ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی، اور یہاں بھی تین مادے پائے جاتے ہیں (۱) بعض شخصیات آل بھی ہیں اور صحابہ کرام بھی ہیں جیسے بنی ہاشم اور بنی عبدالمطلب میں سے وہ شخصیات مقدسہ جو آقائے دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان بھی لائیں اور پھر ایمان پر ہی ان کا وصال ہوا جیسے حضرت سیدنا مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ (یہ مادہ اجتماعی ہے)۔

(۲) بعض شخصیات مقدسہ صحابی تو ہیں لیکن آل نہیں ہیں جیسے حضرت سیدنا بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ (یہ مادہ افتراقی ہے) (۳) بعض شخصیات آل تو ہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی نہیں جیسے جناب ابو طالب آل تو ہیں لیکن صراحۃً ان کا ایمان ثابت نہیں...... پس اس وجہ سے وہ صحابی نہیں (یہ دوسرا مادہ افتراقی ہے)۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَبَعْدُ فَقَدْ طَالَ اِلْحَاحُ الْمُشْتَغِلِیْنَ عَلَیَّ وَالْمُتَرَدِّدِیْنَ اِلَیَّ

﴿ترجمہ﴾: اور حمد وصلوۃ کے بعد پس بے شک لمبا ہو گیا مطالبہ، مجھ پر (سننے پڑھنے میں) مشغول ہونے والوں کا، اور میری طرف (استفادہ کیلئے) آنے جانے والوں کا۔

﴿تشریح﴾:

وَبَعْدُ ظروف زمانی میں سے ہے اور لازم الاضافت ہے اس کی تین حالتیں ہیں۔

1: اس کا مضاف الیہ مذکور ہو۔

2: مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہو یعنی لفظوں میں بھی نہ ہو اور متکلم کی نیت میں بھی نہ ہو۔

3: مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی لفظوں میں تو نہ ہو لیکن متکلم کی نیت میں ہو۔

✿ پہلی دو صورتوں میں تو معرب ہوتا ہے لیکن آخری اور تیسری صورت میں مبنی ہوتا ہے۔

﴿سوال﴾: فَقَدْ طَالَ پر داخل شدہ فاء جزائیہ ہے جبکہ ماقبل میں شرط تو مذکور نہیں؟

﴿جواب﴾1: کبھی ظروف زماں شرط کے معنیٰ کو بھی متضمن ہوتے ہیں اور یہاں بھی بعد شرط کے معنیٰ کو متضمن ہے اس لئے اس کے جواب میں فاء کا آنا صحیح ہے۔ جیسے قران مجید میں ہے اِذْلَمْ یَھْتَدُوْا بِہٖ فَسَیَقُوْلُوْنَ ھٰذَا اِفْکٌ قَدِیْمٌ

﴿جواب﴾2: کبھی حرف شرط مقدر ہوتا ہے جیسا کہ یہاں بھی مقدر اَمَّا حرف شرط ہے اور قاعدہ ہے وَالْمُقَدَّرُ کَالْمَلْفُوْظِ " کہ مقدر ملفوظ کی طرح ہوتا ہے"۔ لہٰذا اما مقدرہ کے جواب میں اسی طرح فاء کو لایا گیا ہے جس طرح اما ملفوظہ کے جواب میں لایا جاتا ہے...... طَالَ طُوْلٌ سے ہے، لمبا ہونا...... اِلْحَاحٌ مصدر ہے باب افعال کا، بمعنیٰ مبالغہ کرنا، کسی چیز کی طلب میں اصرار کرنا، اَلْمُشْتَغِلِیْنَ مُشْتَغِلٌ کی جمع ہے بمعنیٰ مشغول ہونا...... اَلْمُتَرَدِّدِیْنَ مُتَرَدِّدٌ کی جمع ہے، بمعنیٰ آنا جانا، مُشْتَغِلِیْنَ وَ مُتَرَدِّدِیْنَ سے مراد شارح علیہ الرحمۃ کے تلامیذ ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَنْ اُشَرِّحَ لَهُمُ الرِّسَالَةَ الشَّمْسِيَّةَ

﴿ترجمہ﴾: یہ کہ شرح لکھوں میں ان کیلئے رسالہ شمسیہ کی۔

﴿ترکیب﴾: یہ اِلْحَاحٌ کا مفعول بہ ہے، هُمْ ضمیر کا مرجع مُشْتَغِلِيْنَ وَمُتَرَدِّدِيْنَ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اُشَرِّحُ شَرْحٌ سے ماخوذ ہے بمعنیٰ کھولنا، واضح کرنا..... اَلرِّسَالَةَ لغت میں پیغام کو کہتے ہیں..... اور اصطلاح میں اس کتاب کو کہتے ہیں جو علمی قواعد وضوابط پر مشتمل ہو..... اَلشَّمْسِيَّةَ منسوب ہے شمس الدین کی طرف اور یہ شمس الدین مصنف (عمر بن علی کاتبی) کا لقب ہے.....سید شریف جرجانی علیہ الرحمۃ نے اپنی شرح میں کہا ہے کہ ''شمس الدین'' اس وزیر کا لقب ہے جس کیلئے مصنف علیہ الرحمۃ نے رسالہ شمسیہ لکھا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاُبَيِّنَ فِيْهِ الْقَوَاعِدَ الْمَنْطِقِيَّةَ۔

﴿ترجمہ﴾: اور بیان کروں میں اس (شرح) میں منطقی قوانین کو۔

﴿تشریح﴾:

اُبَيِّنُ تَبْيِيْنٌ سے ہے بمعنیٰ بیان کرنا، ظاہر کرنا..... اَلْقَوَاعِدُ بِقَاعِدَةٌ کی جمع ہے عرف میں قَاعِدَة اس حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس کے ذریعے اس کی جزئیات کے احکام کو پہچانا جاسکے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: عِلْمًا مِّنْهُمْ بِاَنَّهُمْ سَاَلُوْا عِرِّيْفًا مَاهِرًا

﴿ترجمہ﴾ بوجہ ان کے جاننے کے کہ انہوں نے سوال کیا بہت پہچاننے والے سے ذہین سے۔

﴿ترکیب﴾: عِلْمًا اِلْحَاحٌ کا مفعول لہ ہے، اور مفعول لہ اسے کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے فعل کیا جائے۔ پس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ان لوگوں کا زیادہ اصرار اس وجہ سے ہوا کہ ان لوگوں کو معلوم تھا کہ میں بڑا ماہر ہوں۔

مِّنْهُمْ عِلْمًا کی صفت ہے اَیْ عِلْمًا صَادِرًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ

﴿تشریح﴾:

عِرِّيْفٌ بِفِعِّيْلٌ کے وزن پر مبالغے کا صیغہ ہے..... بمعنیٰ ہے بہت پہچاننے والا، ماہر، حاذق، ذہین، سمجھدار۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاسْتَمْطَرُوْا سَحَابًا هَامِرًا

﴿ترجمہ﴾: اور بارش طلب کی انہوں نے برسنے والے بادل سے۔

﴿ترکیب﴾: اس کا عطف سَأَلُوْا پر ہے۔

﴿تشریح﴾:

اِسْتَمْطَرَ، بارش طلب کرنا......سَحَابٌ بادل......هَامِرًا بہت برسنے اور بہنے والا......عِرِّيْفٌ،مَاهِرٌ،سَحَابٌ، هَامِرًا سے مراد شارح ہے......شارح علیہ الرحمۃ کا اپنے آپ کو ان صفات کیساتھ متصف کرنا تحدیث نعمت کے طور پر ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَلَمْ اَزَلْ اُدَافِعُ قَوْمًا مِّنْهُمْ بَعْدَ قَوْمٍ

﴿ترجمہ﴾: اور میں ہمیشہ دور کرتا رہا ایک قوم کے بعد دوسری قوم کو۔

﴿ترکیب﴾: مِنْهُمْ قَوْمًا کی صفت ہے بَعْدَ قَوْمٍ اُدَافِعُ کا مفعول فیہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

اُدَافِعُ میں ہٹاتا رہا، میں دور کرتا رہا...... یہاں اُدَافِعُ اَدْفَعُ کے معنیٰ میں ہے ہٹانے کی معنیٰ کی زیادتی پر دلالت کرنے کے لئے صیغہ مفاعلت کو لایا گیا ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ زِيَادَةُ الْمَبَانِيْ تَدُلُّ عَلٰى زِيَادَةِ الْمَعَانِيْ حروف کی زیادتی معنیٰ کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے تو چونکہ اَدْفَعُ کے مقابلے میں اُدَافِعُ کے حروف زیادہ ہیں اس لئے اس کے معنیٰ بھی زیادہ ہو نگے۔ یا پھر کہا جائے کہ صیغہ مفاعلت مشارکت پر دلالت کرنے کے لئے لائے ہیں......مطلب یہ ہے کہ میں بذریعہ انکار ان کو ہٹاتا تھا اور وہ لوگ بذریعہ الحاح واصرار مجھ کو ہٹاتے تھے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾ وَاُسَوِّفُ الْاَمْرَ مِنْ يَوْمٍ اِلٰى يَوْمٍ۔

﴿ترجمہ﴾: اور میں مؤخر کرتا رہا (شرح لکھنے کے) معاملے کو ایک دن سے دوسرے دن کی طرف۔

﴿تشریح﴾:

اُسَوِّفُ تَسْوِيْف سے ہے، یعنی باب تفعیل سے واحد متکلم کا صیغہ ہے......تَسْوِيْف مصدر ہے بمعنیٰ ٹالنا، مؤخر کرنا، دیر کرنا، اَلْاَمْــــرُ کام، حال، شان اس وقت اس کی جمع امور آتی ہے، اس کا معنیٰ حکم بھی ہے، اس وقت اس کی جمع اوامر آئے گی، یہاں الامر پر الف ولام عوض مضاف الیہ ہے، اصل عبارت یوں ہے اَمْرَ شَرْحِ الرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ مطلب یہ ہے کہ میں شرح لکھنے کے مطالبے کو آئے روز ٹالتا رہتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: لِاشْتِغَالِ بَالٍ قَدِ اسْتَوْلٰی عَلَیَّ سُلْطَانُهٗ
﴿ترجمہ﴾: اس دلی مشغولیت کی وجہ سے جس کی دلیل مجھ پر غلبہ پاچکی تھی۔
﴿تشریح﴾:
یہ عبارت اُسَوِّفُ کی علت ہے، اِشْتِغَال، مشغول ہونا، بَال پر تنوین، عوض مضاف الیہ کے ہے یعنی بَالِیْ، اِسْتَوْلٰی یہ اِسْتِیْلَاءٌ سے ہے بمعنیٰ غالب ہونا، سُلْطَان دلیل، مطلب یہ ہے کہ میرے ان کے مطالب کو ٹھکرانے اور ان کی خواہش کی تکمیل کرنے میں تاخیر کی وجہ یہ تھی کہ میرا دل ایسا مشغول ومصروف تھا کہ میں اس مشغولیت کے روکنے پر قادر نہ تھا، یہ ٹال مٹول کرنے کی پہلی وجہ ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاخْتِلَالِ حَالٍ قَدْ تَبَیَّنَ لَدَیَّ بُرْهَانُهٗ۔
﴿ترجمہ﴾: اور اس فسادِ حال کی وجہ سے جس کی دلیل میرے پاس واضح ہو چکی تھی۔
﴿ترکیب﴾: اس کا عطف اِشْتِغَال پر ہے۔
﴿تشریح﴾:
یہ ٹال مٹول کرنے کی دوسری وجہ ہے، اِخْتِلَال، خلل پڑنا خراب ہونا...... بُرْهَان واضح دلیل، یہاں مراد سبب ہے، حال پر تنوین عوض مضاف الیہ کے ہے یعنی حَالِیْ، مطلب میں ان کا مطالبہ پورا اس لئے نہیں کرتا تھا کہ میرا حال خراب تھا اور اس خرابی کے اسباب واضح تھے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَلِعِلْمِیْ بِاَنَّ الْعِلْمَ فِیْ هٰذَا الْعَصْرِ قَدْ خَبَتْ نَارُهٗ۔
﴿ترجمہ﴾: مجھے اپنے علم کی قسم کہ علم منطق کی آگ اس زمانے میں بجھ چکی ہے۔
﴿ترکیب﴾: واو قسمیہ ہے......لام مفتوحہ تاکید کیلئے ہے......بِاَنَّ میں باء زائدہ ہے......اَنَّ الْعِلْمَ الخ جواب قسم ہے......فِیْ هٰذَا الْعَصْرِ جار مجرور خَبَتْ کے متعلق ہے۔
﴿فائدہ﴾: حرف جر جو زائد ہو وہ کسی کے متعلق نہیں ہوا کرتا۔
﴿تشریح﴾:
یہ ٹال مٹول کی تیسری وجہ بیان کی جارہی ہے۔
عَصْر زمانہ......خَبَتْ بجھنا......نَار آگ......نَارُ عِلْم سے مراد وہ تڑپ ہے جو طلباء کے دلوں سے شوقِ علم کی وجہ

سے ظاہر ہوتی ہے......مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ میں (یعنی شارح علیہ الرحمۃ کے زمانہ) میں علم کی تڑپ طلباء کے دلوں میں موجود نہیں ہے......اس لئے میں تصنیف شرح سے کنارہ کشی کرتا ہوں۔

﴿سوال﴾: قسم تو صرف اللہ تعالیٰ کے نام کیساتھ اٹھانی جائز ہے، غیر اللہ کے نام سے اٹھانی جائز نہیں، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَقَدْ اَشْرَكَ کہ جس شخص نے غیر اللہ کے نام پر قسم اٹھائی تو اس نے یقیناً شرک کیا تو پھر شارح علیہ الرحمۃ نے علم کی قسم کیوں اٹھائی،

﴿جواب﴾: 1: شارح علیہ الرحمۃ نے غیر اللہ کی قسم نہیں اٹھائی بلکہ اللہ کی ہی اٹھائی ہے وہ اس طرح کہ عبارتِ شارح میں مضاف مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے وَلِوَاهِبِ عِلْمِيْ "کہ مجھے علم عطا کرنے والے کی قسم"۔ اور یہ درست ہے۔

2: دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اگر چہ صورۃً قسم ہے لیکن اس سے مراد غیر اللہ کیساتھ قسم کھانا نہیں ہے کیونکہ اہل عرب کی عادت ہے کہ جب وہ اپنے کلام کو مضبوط کرنا چاہیں تو وہ اس کو بصورت قسم بیان کرتے ہیں لہٰذا یہاں قسم سے مراد تاکید و ترویج کلام ہے نہ کہ قسم بِغَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَوَلَّتِ الْاَدْبَارَ اَنْصَارُهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور اس کے معاون (اساتذہ) اپنی پیٹھیں پھیر چکے ہیں۔

﴿ترکیب﴾ یہ خَبَتْ پر معطوف ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَّتْ، تَوْلِيَةً سے باب تفعیل کے فعل ماضی کا صیغہ ہے بمعنیٰ پیٹھ پھیرنا......اَدْبَار، دُبُر کی جمع ہے بمعنیٰ پشت......اَنْصَار نَاصِرٌ یا نَصِيْرٌ کی جمع ہے، بمعنیٰ مددگار، اَنْصَارُ عِلْمٍ سے مراد معلمین واساتذہ ہیں، مطلب یہ ہے کہ اب اساتذہ بھی اس فن میں دلچسپی نہیں لے رہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾ اِلَّا اَنَّهُمْ كُلَّمَا ازْدَدْتُّ مَطْلًا وَّتَسْوِيْفًا ازْدَادُوْا حَثًّا وَّتَشْوِيْقًا

﴿ترجمہ﴾: مگر جتنا میں ٹال مٹول اور تاخیر کرنے میں بڑھتا گیا اتنا ہی وہ لوگ ابھارنے اور شوق دلانے میں بڑھتے گئے۔

﴿ترکیب﴾ اِلَّا اَنَّهُمْ اُدَافِعُ کا مفعول فیہ ہے تقدیر عبارت ہے اُدَافِعُ اِلَّا وَقْتَ رُؤْيَتِيْ اَنَّهُمْ الخ یہ مستثنیٰ متصل ہے لَمْ اَزَلْ سے تقدیر عبارت ہے اِنِّيْ كُنْتُ اُدَافِعُ وَاُسَوِّفُ فِيْ جَمِيْعِ الْاَوْقَاتِ اِلَّا وَقْتَ عِلْمِيْ حَثَّهُمْ

وَتَشْوِيْقُهُمْ زَادَاِلَى الْغَايَةِ بِسَبَبِ اِزْدِيَادِ مَطْلِیْ وَتَسْوِيْفِیْ اِلَى الْكَمَالِ فَاِنِّیْ فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ لَمْ اَجِدْ آہ،

سید شریف نے اپنی شرح میں فرمایا یہ ایک وہم کا ازالہ ہے جو کہ کلام سابق سے ہورہا تھا کہ شارح علیہ الرحمۃ نے جب تصنیف شرح میں تاخیر کی اور طلباء کے گروہوں کو نا کام واپس لوٹا دیا تو شاید مُشْتَغِلِیْنَ وَمُتَرَدِّدِیْنَ نے اپنی خواہش (شرح رسالہ کی تالیف) کو ترک کر دیا ہوگا تو اِلَّا اَنَّهُمْ سے شارح نے اس وہم کو دور کیا۔

❁ اس فقرے اور آئندہ فقرے میں جمع مذکر کی تمام ضمائر مُشْتَغِلِیْنَ وَ مُتَرَدِّدِیْنَ کی طرف راجع ہیں، اِزْدَدْتُ شرط ہے اور اِزْدَادُوْا كُلَّمَا کی جزا ہے اور پھر یہ جملہ شرطیہ اَنَّهُمْ والے اَنَّ کی خبر ہے، مَطْلًا، تَسْوِيْفًا، حَثًّا، تَشْوِيْقًا یہ تمام تمیزیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

مَطْلٌ یہ باب نَصَرَ يَنْصُرُ سے ہے بمعنی دیر کرنا، ٹال مٹول کرنا، اصل میں اس کا معنی ہے قرضدار کا قرضہ ادا کرنے میں دیر کرنا...... تَسْوِيْفٌ تاخیر کرنا...... حَثًّا یہ بھی باب نَصَرَ يَنْصُرُ سے ہے بمعنی برانگیختہ کرنا، ابھارنا...... تَشْوِيْقٌ! شوق دلانا ...... بعض نسخوں میں تَشْوِيْفٌ ہے اس کا معنی ہے مزین کرنا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَلَمْ اَجِدْ بُدًّا مِنْ اِسْعَافِهِمْ بِمَا اقْتَرَحُوْا

﴿ترجمہ﴾: پس میں نے نہیں پایا کوئی چارہ کار ان کے مطالبہ کو پورا کرنے سے اور اس مقصود تک انہیں پہچانے سے کہ جس کی انہوں نے درخواست کی۔

﴿ترکیب﴾: فـاء تعلیلیہ ہے...... اور اِلَّا اَنَّهُمْ جو استثنا ہے اس کی علت ہے...... یا فاء جزائیہ ہے اور شرط مقدر ہے یعنی اِذَا كَانَ الْاَمْرُ كَذَالِكَ فَلَمْ اَجِدْ آہ، بِمَا اقْتَرَحُوْا میں بَاء تصویریہ ہے اور اِسْعَاف کی صورت بیان کررہی ہے، باء کے بعد مضاف مقدر ہے تقدیر عبارت ہے مِنْ قَضَا حَاجَتِهِمْ بِتَحْصِيْلِ مَا اقْتَرَحُوْا، بِمَا اقْتَرَحُوْا اِسْعَاف! کے متعلق ہے۔

﴿تشریح﴾:

بُدٌّ چارہ، حیلہ...... اِسْعَاف حاجت پوری کرنا...... اِقْتِرَاح بغیر غور وفکر کے کوئی چیز طلب کرنا...... مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایسا حیلہ و بہانہ، نہ تھا جس کو میں ان کی خواہش پوری نہ کرنے کی بنیاد بنا تا مَا اقْتَرَحُوْا سے مراد تصنیف شرح رسالہ شمسیہ ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاِيْصَالِهِمْ اِلٰى غَايَةِ مَا الْتَمَسُوْا ، فَوَجَّهْتُ رِكَابَ النَّظْرِ اِلٰى مَقَاصِدِ مَسَائِلِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور ان کو پہنچا دینے سے اس کی انتہاء تک جس کی انہوں نے التماس کی تھی، پس متوجہ کیا میں نے فکر کی سواری کو اس کے مسائل کے مقاصد کی طرف۔

﴿تشریح﴾:

اس (وَاِيْصَالِهِمْ اِلٰى غَايَةِ مَا الْتَمَسُوْا) کا عطف اِسْعَافِهِمْ پر ہے..... مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ان کو ان کی خواہش کے آخری مرتبے (قواعد منطقیہ کو بیان کرنا) تک نہ پہنچانے کا کوئی بہانہ، اور کوئی عذر نہ تھا..... رِکَاب کی نَظْر کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے..... یعنی وہ غور وفکر جس کو سواری کیساتھ مشابہت ہے مقصود تک پہنچانے میں..... مَقَاصِد کی مَسَائِل کی طرف اضافت بیانیہ ہے یعنی مقاصد سے مراد مسائل ہیں..... مَسَائِلِهَا کی ضمیر رِسَالَہ کی طرف ہے..... وَجَّهْتُ تَوْجِيْه سے ہے، بمعنی متوجہ کرنا..... لیکن یہاں مراد پختہ ارادہ کرنا ہے..... رِکَاب اسم جمع ہے اسکے لفظوں سے واحد نہیں آتا..... بعض نے کہا یہ رُكُوْبَةٌ کی جمع ہے..... بعض نے کہا یہ رَاحِلَةٌ کی جمع ہے مِنْ غَيْرِ لَفْظِهٖ بمعنی سواری..... نظر نگاہ، فکر..... مَقَاصِد بمَقْصِد کی جمع ہے، ارادہ کرنے کی جگہ..... مَسَائِل! مَسْئَلَةٌ کی جمع ہے.....

مسئلہ کا معنیٰ:

مسئلہ قضیہ کو اور قضیہ میں جو نسبت ہوتی ہے اس کو کہا جاتا ہے..... اس میں تاءِ نقل ہے، لغت میں اس کا معنی سوال کرنا ہے اور یہ مصدر ہے..... بعض نے مسئلہ کی یہ تعریف کی ہے هِيَ مَطْلُوْبٌ خَبْرِيٌّ يُبَرْهَنُ عَلَيْهِ فِي الْعِلْمِ یہاں اگر مسائل سے مراد نسب ہوں تو مقاصد کی مسائل کی طرف اضافت بیانیہ ہوگی..... اور مسائل کی ہاء ضمیر کی طرف اضافت! یہ مدلول کی اضافت دال کی طرف ہوگی، اور اگر مسائل سے مراد قضایا ہوں تو پھر مقاصد کی مسائل کی طرف اضافت! یہ مدلول کی اضافت دال کی طرف ہوگی، اور مسائل کی ضمیر کی طرف اضافت بیانیہ ہوگی..... مقاصد سے مراد معانی ہیں..... مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنی نظر اور اپنی سوچ رسالہ کی شرح اور اس کے مسائل کی وضاحت پر مرکوز کردی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَسَحَبْتُ مَطَارِفَ الْبَيَانِ فِيْ مَسَالِكِ دَلَائِلِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور میں نے کھینچا بیان کی چادروں کو اس کے دلائل کے راستوں میں۔

﴿تشریح﴾:

سَحَبْتُ سَحْبٌ باب فَتَحَ يَفْتَحُ سے واحد متکلم کا صیغہ ہے، بمعنی کھینچنا..... مَطَارِف، مُطْرَف کی جمع ہے، بمعنی وہ

چادر جس میں لکیریں ہوں...... اَلْبَیَان باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنیٰ واضح ہونا، ظاہر ہونا اور اصطلاح میں بیان! اس کلام فصیح کو کہتے ہیں جو مَا فِی الضَّمِیر کو ظاہر کردے...... مَسَالِك! مَسْلَك کی جمع ہے بمعنیٰ راستہ...... دَلَائِل! دلیل کی جمع ہے، لغت میں دلیل کا معنیٰ ہے راہ دکھانے والا......

دلیل کی تعریف:

اصطلاح حکماء میں دلیل کی تعریف یہ ہے مَایَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهٖ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ اٰخَرَ، کہ دلیل اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آئے...... مَطَارِف کی بَیَان کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے...... یعنی وہ بیان جس کو حسن و وسعت میں چادر کیساتھ مشابہت ہے...... مَسَالِك کی دَلَائِل کی طرف اضافت بھی مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے، یعنی وہ دلائل جن کو راستوں کیساتھ مشابہت ہے مقصود تک پہنچانے میں...... مطلب یہ ہے کہ میں نے واضح مقامات میں جہاں دلائل کی ضرورت تھی ان کو بیان کیا تا کہ دعاوی بلاتردد ثابت ہوں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَشَرَحْتُهَا شَرْحًا كَشْفَ الْاَصْدَافِ عَنْ وُجُوْهِ فَرَائِدِ فَوَائِدِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور میں نے اس رسالہ کی ایسی شرح لکھی کہ جس نے فوائد کے یکتا موتیوں کے چہروں سے اس کے پردوں کو زائل کردیا۔

﴿تشریح﴾:

كَشَفَ! كَشْفٌ سے ہے بمعنیٰ زائل کرنا ہٹانا...... اَلْاَصْدَافُ صَدَف کی جمع ہے بمعنیٰ موتی کا غلاف، سیپی ...... وُجُوْهٌ وَجْهٌ کی جمع ہے بمعنیٰ چہرا...... فَرَائِدُ فَرِیْدَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ بڑا موتی...... فَوَائِدُ! فَائِدَةٌ کی جمع ہے، بمعنیٰ جو! لیا دیا جائے فَرَائِدُ کی فَوَائِد کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے...... یعنی وہ فوائد جن کو نفع دینے اور پاکیزہ ہونے میں موتیوں کیساتھ مشابہت ہے...... مطلب یہ ہے کہ رسالہ شمسیہ میں جتنے عمدہ اور بہترین فوائد مخفی تھے ان سب کو اس شرح نے واضح کردیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَنَاطَ اللَّاٰلِیَ عَلٰی مَعَاقِدِ قَوَاعِدِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور جس نے لٹکا دیا موتیوں (کے ہار) کو اس رسالہ کے قواعد کی گردنوں پر۔

﴿ترکیب﴾: اس (وَنَاطَ اللَّاٰلِیَ عَلٰی مَعَاقِدِ قَوَاعِدِهَا) کا عطف كَشَفَ پر ہے۔

﴿تشریح﴾:
نَاطَ یَنُوطُ باب نَصَرَ یَنْصُرُ سے مشتق ہے بمعنیٰ لٹکانا...... لآلِی اَلْلُؤلُؤْ کی جمع ہے اور لُؤلُؤٌ اَلْلُؤلُؤَۃٌ کی جمع ہے بمعنیٰ موتی...... مَعَاقِد مَعْقِدٌ کی جمع ہے بمعنیٰ باندھنے کی جگہ یعنی گردن۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: ضَمَمْتُ اِلَیْهَامِنَ الْاَبْحَاثِ الشَّرِیْفَةِ مَاخَلَتِ الْکُتُبُ عَنْهُ وَلَابُدَّمِنْهُ

﴿ترجمہ﴾: اور میں نے ان قواعد کی طرف ان ابحاث شریفہ کوملایا کہ جن سے کتب خالی تھیں حالانکہ وہ ضروری ہیں۔

﴿ترکیب﴾: مِنَ الْاَبْحَاثِ مَاخَلَتْ والے مَا کا بیان مقدم ہے۔

﴿تشریح﴾:
ضَمَمْتُ ضَمٌّ سے مشتق ہے بمعنیٰ ملانا، لاحق کرنا...... اَبْحَاثٌ بَحْثٌ کی جمع ہے بمعنیٰ کھرچنا، کریدنا، غوروخوض کرنا...... اصطلاح میں تعریف یہ ہے اِثْبَاتُ الْمَحْمُوْلَاتِ لِلْمَوْضُوْعَاتِ اس کلام کو مَبْحَث کہتے ہیں جس میں اثبات مذکور واقع ہو، یہاں بحث سے مراد یا تو مصدری معنی ہے...... یا حاصل بالمصدر...... یا اصول وقواعد یا مسائل دقیقہ ہیں...... شَرِیْفَه سے بلند درجے اور بلند شان والی ابحاث مراد ہیں، نُکَت نُکْتَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ وہ باریکی جس کو دقت نظر کیساتھ نکالا گیا ہو...... لَطِیْفَه پاکیزہ، خَلَتْ خُلُوٌّ سے مشتق ہے بمعنیٰ خالی ہونا...... کُتُب کِتَاب کی جمع ہے...... کِتَاب مصدر ہے بمعنی مفعول (مکتوب) کے...... واو حالیہ ہے مِنْهُ کی ضمیر مَاخَلَتْ کی طرف راجع ہے...... بُدٌّ مصدر ہے جس کا معنی چارہ...... لَا بُدَّ کا معنی ہے جس کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو، یعنی ضروری ولازمی......

وَلَا بُدَّ مِنْهُ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔ وہم یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ نے جن ابحاث وفوائد کا اپنی شرح میں اضافہ کیا ہے اگر چہ وہ شریف ہیں لیکن ان کی کوئی حاجت زیادہ نہیں تھی، شارح علیہ الرحمۃ نے وَلَا بُدَّ مِنْهُ سے اس وہم کا جواب دیا کہ ان کی بہت حاجت تھی اور وہ ضروری تھیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: بِعِبَارَاتٍ رَائِقَةٍ تُسَابِقُ مَعَانِیْهَاالْاَذْهَانُ

﴿ترجمہ﴾: ایسی پسندیدہ عبارتوں کے ساتھ کہ جن کے معانی کی طرف ذہن سبقت کر جاتے ہیں۔

﴿ترکیب﴾: یہ ضَمَمْتُ کے متعلق ہے، رَائِقَةٍ عِبَارَاتٍ کی صفت اول ہے اور تُسَابِقُ کا مفعول بہ ضمیر مقدر ہے تقدیر عبارت یوں ہے تُسَابِقُ مَعَانِیْهَااِیَّاهَااِلَی الْاَذْهَانِ اور یہ ضمیر عِبَارَاتٍ کی طرف راجع ہے۔

﴿تشریح﴾:

عِبَارَات! عِبَارَۃٌ کی جمع ہے اور عِبَارَۃٌ عَبَّرَ کا اسم مصدر ہے (اور اسم مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ تو نہ ہو لیکن معنیٰ حدثی پر دلالت کرے) اس کا معنی تعبیر کرنا...... پھر اس (عِبَارَۃٌ) کو اس معنی کی طرف نقل کیا گیا کہ وہ الفاظ جن کیساتھ معانی کو تعبیر کیا جائے لہٰذا یہاں عبارات سے مراد الفاظ دالہ بر معانی ہونگے...... رَائِقَۃٌ رَوْقٌ سے مشتق ہے بمعنیٰ صاف ہونا، تُسَابِقُ مُسَابَقَۃٌ سے ہے بمعنیٰ دوڑنے میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنا...... اَذْھَانٌ! ذِھْنٌ کی جمع ہے، ذہن کی تعریف: قُوَّۃٌ مُعِدَّۃٌ لِاِکْتِسَابِ الْعُلُوْمِ مطلب یہ ہے کہ میں نے ان فوائد شریفہ کو ایسی عبارات اور الفاظ کیساتھ بیان کیا ہے کہ جن کے معانی ذہن میں جلدی آتے ہیں، یعنی ان عبارات کے معانی ظاہر و واضح ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾ وَتَقْرِیْرَاتٍ شَائِقَۃٍ یُعْجِبُ اِسْتِمَاعُھَا الْاَذْھَانَ

﴿ترجمہ﴾: اور ایسی دلچسپ تقریروں کے ساتھ کہ جن کا سننا کانوں کو اچھا لگتا ہے۔

﴿ترکیب﴾ اس (وَتَقْرِیْرَاتٍ شَائِقَۃٍ الخ) کا عطف عِبَارَاتٍ پر ہے۔

﴿تشریح﴾:

تَقْرِیْرَات! تَقْرِیْرٌ کی جمع ہے...... تَقْرِیْرٌ مصدر بمعنی مفعول (مُقَرَّرَاتٌ) کے ہے یعنی وہ عبارات جن کی دلالت اپنے معانی پر واضح وظاہر ہے...... شَائِقَۃٌ! شَوْقٌ سے ہے، شوق دلانا، شوق پیدا کرنا...... یُعْجِبُ اِعْجَابٌ سے ہے بمعنیٰ تعجب میں ڈالنا، پسند آنا...... اِسْتِمَاعٌ بمعنیٰ سننا...... آذَانٌ، اُذُنٌ کی جمع ہے بمعنیٰ کان۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَسَمَّیْتُہٗ بِتَحْرِیْرِ الْقَوَاعِدِ الْمَنْطِقِیَّۃِ فِیْ شَرْحِ الرِّسَالَۃِ الشَّمْسِیَّۃِ

﴿ترجمہ﴾: اور میں نے اس شرح کا نام تَحْرِیْرُ الْقَوَاعِدِ الْمَنْطِقِیَّۃِ فِیْ شَرْحِ الرِّسَالَۃِ الشَّمْسِیَّۃِ رکھا

﴿ترکیب﴾: فِیْ شَرْحِ! تَحْرِیْرٌ کے متعلق ہے علم رکھنے سے قبل کی حالت کا اعتبار کرکے، اس لئے کہ بعد از علم تحریر اسم جامد ہے کوئی اس کے متعلق نہیں ہوسکتا۔

﴿تشریح﴾:

تَحْرِیْر! کا اصلاً معنی ہے کسی کو غلامی سے آزاد کرانا...... جبکہ یہاں اس سے مراد ہے "قواعد کو اغلاق اور معنوی پیچیدگی سے صاف کرنا"...... قَوَاعِد! قَاعِدَۃٌ کی جمع ہے بمعنیٰ قانون، ضابطہ...... اَلْمَنْطِقِیَّۃِ منطق کی طرف منسوب ہے، وہ قواعد جن کو علم منطق سے تعلق ہے یعنی منطق کے قوانین۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَخَدَمْتُ بِهٖ عَالِيَ حَضْرَةٍ مَنْ خَصَّهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِالنَّفْسِ الْقُدْسِيَّةِ وَالرِّيَاسَةِ الْإِنْسِيَّةِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور میں نے اس شرح کے ساتھ اس شخصیت کی بارگاہ عالیہ کی خدمت کی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پاکیزہ نفس اور انسانی حکومت کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے۔

﴿ترکیب﴾: بِهٖ میں باء سببیت کی ہے..... عَالِيَ خَدَمْتُ کا مفعول بہ ہے..... حَضْرَةٍ! عَالِي کا مضاف الیہ ہے اور مَنْ! حَضْرَة کا مضاف الیہ ہے..... عَالِيَ کی حَضْرَة کی طرف اضافت صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، یعنی حَضْرَةٌ عَالِيَةٌ، حَضْرَة کی مَنْ کی طرف اضافت بیانیہ ہے یعنی مَنْ خَصَّهُ حَضْرَة کا بیان ہے۔

﴿تشریح﴾:

یعنی میں نے اس شرح کے سبب اس آدمی کی خدمت کی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک جان اور انسانی سرداری عطا کی ہے کہ اس میں یہ اوصاف پائے جاتے ہیں اور یہ اوصاف ان سے جدا نہیں ہوتے..... یعنی مخصوص ممدوح ہے اور مخصوص بہ یہ بیان کردہ اوصاف ہیں..... خَدَمْتُ خِدْمَةً سے ہے بمعنیٰ خادم ہونا..... عَالِيَ بلند......

حضرت کا تلفظ اور معنیٰ:

حَضْرَة حاء پر تینوں حرکات جائز ہیں..... اصل میں اس کا معنی ہے ''حاضر ہونے کی جگہ''، یہاں اس سے مراد ذات ہے..... خَصَّ، خاص کرنا، خاص ہونا، لازم و متعدی دونوں طرح آتا ہے..... نَفْس ذات، روح..... اَلْقُدْسِيَّةِ قدس کی طرف منسوب ہے..... قُدُس کا معنی، پاک ہونا، نَفْسِ قُدْسِيَّه کی تعریف! وہ روح جو شیطانی وساوس سے پاک ہو..... بعض نے کہا نفس قدسیہ اس کو کہا جاتا ہے جس پر معانی غیبیہ کا انکشاف ہو بغیر ترتیب مقدمات کے..... اَلرِّيَاسَةِ سرداری..... اَلْإِنْسِيَّةِ انس کی طرف منسوب ہے یعنی انسانوں کا سردار۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَجَعَلَهٗ بِحَيْثُ يَتَقَاعَدُ بِتَقَاعُدِ رُتْبَتِهٖ مَرَاتِبُ الدُّنْيَا وَالدِّيْنِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس نے انہیں ایسا بنا دیا کہ اس کے مرتبے کی بلندی سے دین و دنیا کے مرتبے بلند ہوتے ہیں۔

﴿ترکیب﴾: اس کا عطف خَصَّهٗ پر ہے بِحَيْثُ مُتَلَبِّسًا کے متعلق ہو کر جَعَلَ کا مفعول ثانی ہے..... اس کا مفعول اول ہٗ ضمیر ہے..... مطلب یہ ہے کہ یہاں سے ممدوح کے نفس قدسیہ کے آثار کو بیان کیا جا رہا ہے کہ اس کی روح کے پاک ہونے کے آثار علامات کیا ہیں؟..... تو فرمایا ممدوح کے مرتبہ کی بلندی سے اہل دین کے مراتب (اصلاح معاد، خدمت علماء، علماء کا دین کیساتھ شغل، عبادت خدا) بلند ہو گئے کیونکہ اس کی روح پاک ہے اور وہ دینی کاموں میں خصوصی دلچسپی رکھتا ہے

،اوراس کے مرتبہ کی بلندی سے اہل دنیا کے مراتب (اصلاح معاش راحت خلق) بھی بلند ہو گئے کیونکہ اس کی روح پاک ہے اور شیطانی کاموں سے وہ اجتناب کرتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

يَتَصَاعَدُ/صُعُوْد سے ہے بمعنیٰ اوپر چڑھنا، بلند ہونا......اَلدُّنْيَا/اَدْنىٰ اسم تفضیل کا مؤنث ہے اَدْنىٰ اگر دُنُوٌّ سے ہوتو دُنْیا کا معنی ہوگا بہت زیادہ قریب ہونے والی......اور دنیا بھی آخرت اور فنائیت کے قریب ہے اور اگر دَنَائَةٌ سے ہوتو معنی ہوگا بہت زیادہ ذلیل ہونے والی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَيَتَطَأْطَأُوْنَ سُرَادِقَاتِ دَوْلَتِهٖ رِقَابُ الْمُلُوْكِ وَالسَّلَاطِيْنِ ۔

﴿ترجمہ﴾: اوران کی بادشاہی کے خیموں کے سامنے بادشاہوں کی گردنیں جھک جاتی ہیں۔

﴿ترکیب﴾: اس (وَ يَتَطَأْطَأُوْنَ الخ) کا عطف يَتَصَاعَدُ پر ہے۔

﴿تشریح﴾:

يَتَطَأْطَأُ بروزن يَتَدَحْرَجُ بمعنیٰ گرنا، جھکنا......دُوْنَ/عِنْدَ کے معنی میں ہے......یعنی سامنے، نزدیک......سُرَادِقَات/سُرَادِق کی جمع ہے بمعنیٰ وہ خیمہ جو گھر کے صحن کے وسط میں گاڑھا گیا ہو، سُرَادِقَات کی اضافت/دَوْلَتْ کی طرف مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے یعنی وہ بادشاہی جس کو خیمہ کے ساتھ مشابہت ہے مأویٰ اور ملجأ ہونے میں اور مصائب دور کرنے میں......دَوْلَة میں دال پر پیش بھی جائز ہے......

دولت کا معنیٰ:

دَوْلَة اس چیز کا نام ہے جو لوگوں کے درمیان باری باری آتی جاتی رہے......کبھی کسی کے پاس......اور کبھی کسی کے پاس......حاشیہ مطول پر ہے وَالدَّوْلَةُ اِسْمٌ لِمَا يَتَدَاوَلُ بَيْنَ النَّاسِ يَكُوْنُ مَرَّةً لِهٰذَا وَمَرَّةً لِذَالِكَ...... رِقَابٌ/رَقَبَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ گردن......مُلُوْكٌ مَلِكٌ کی جمع ہے بمعنیٰ بادشاہ......سَلَاطِيْنُ/سُلْطَان کی جمع ہے بمعنیٰ بادشاہ......مطلب یہ ہے کہ وہ ممدوح اتنا عظیم المرتبت ہے کہ بڑے بڑے متکبر بادشاہوں کی گردنیں (جو تکبر کی وجہ سے بلند ہوتی ہیں) اس کے خیمہ تک پہنچنے سے قبل جھک جاتی ہیں، یعنی خیمہ تک پہنچنے سے پہلے وہ اظہارِ عجز کرنے لگ جاتے ہیں......اس فقرے میں ممدوح کی انسانی سرداری کا بیان ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَهُوَ الْمَخْدُوْمُ الْاَعْظَمُ دُسْتُوْرُ اَعَاظِمِ الْوُزَرَاءِ فِی الْعَالَمِ

﴿ترجمہ﴾: وہ ممدوح بڑے سردار ہیں، دنیا کے بڑے بڑے وزراء کے مرجع ہیں۔

﴿ترکیب﴾: فِی الْعَالَمِ! اَلْوُزَرَاءِ کی صفت ہے یعنی اَلْوُزَرَاءِ الْکَائِنِیْنَ فِی الْعَالَمِ۔

﴿تشریح﴾:

مَخْدُوْم! جس کی خدمت کی جائے، سردار...... اَعْظَمُ! بڑا...... دُسْتُوْر! لغت میں اس رجسٹرڈ کو کہتے ہیں جس میں ملک کے قوانین محفوظ و جمع ہوں جبکہ یہاں وہ بڑا وزیر مراد ہے کہ لوگوں کے احوال میں جس کی تحریر کی طرف رجوع کیا جائے...... اَعَاظِم! اَعْظَم کی جمع ہے بمعنیٰ بڑا...... اس کی وُزَرَاء کی طرف اضافت صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے یعنی اَلْوُزَرَاءِ الْاَعَاظِمِ......

عالم کا معنیٰ اور صیغہ:

اَلْعَالَم اسم آلہ ہے بمعنی، جاننے کا آلہ، جہان، یہاں عَالَم سے مراد مخلوق ہے...... مطلب یہ ہے کہ دنیا میں جتنے بڑے وزیر ہیں وہ ان میں سے سب سے بڑا ہے یعنی وہ وزیر اعظم ہے...... اس سے اشارہ ملتا ہے کہ ممدوح بادشاہ نہیں۔ عَالَم! آلہ کے صِیَغ کیساتھ لاحق ہے...... اور اسم آلہ کے صرف وہ اوزان نہیں جو کتب صرف میں مشہور ہیں بلکہ اسم آلہ ان کے علاوہ اور اوزان پر بھی آتا ہے جو غیر مشہور ہیں جیسے فَعُوْلٌ مثلاً وَقُوْدٌ آگ جلانے کا آلہ۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: صَاحِبُ السَّیْفِ وَالْقَلَمِ سَبَّاقُ الْغَایَاتِ فِیْ نَصْبِ رَایَاتِ السَّعَادَاتِ

﴿ترجمہ﴾ شمشیر اور قلم والے ہیں، نیک بختیوں کے جھنڈوں کے گاڑنے میں بہت آگے بڑھنے والے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

یعنی ممدوح بہادر ہے...... لکھنا بھی جانتا ہے...... اور عالم ہے...... سَبَّـــاق مبالغے کا صیغہ ہے، بہت سبقت کرنے والا، غَایَات غَایَۃٌ کی جمع ہے بمعنیٰ انتہاء آخر...... نَصَب گاڑھنا...... رَایَات! رَایَۃٌ کی جمع ہے بمعنیٰ جھنڈا...... سَعَادَاتٌ! سَعَادَۃٌ کی جمع ہے کامیابی، نیک بختی، یہ فقرہ عرب کے ایک قاعدہ سے ماخوذ ہے عرب والے میدان کے آخر میں ایک جھنڈا گاڑھ دیتے تھے، دوڑ میں مقابلہ کرنے والوں میں جو پہلے اس جھنڈے کو لے لیتا وہ سَـــابِق اور کامیاب تصور کیا جاتا تھا، اب اس فقرے کا مطلب یہ ہوگا کہ ممدوح بلندی وفضیلت میں ہمیشہ اپنے ہمعصروں پر غالب وفائق رہتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَلْبَالِغُ فِيْ إِشَاعَةِ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ اَقْصٰى الْغَايَاتِ النِّهَايَاتِ

﴿ترجمہ﴾: عدل وانصاف کی اشاعت میں...... انتہاؤں کی انتہاء...... کو پہنچنے والا ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلْبَالِغُ پہنچنے والا...... اِشَاعَة پھیلانا...... اَقْصٰى دور...... غَايَات! غَايَةٌ کی جمع ہے انتہاء، دوری...... مطلب یہ ہے کہ عدل جتنا پھیلا سکتا تھا ممدوح نے اس کو اتنا پھیلا دیا، یعنی کما حقہ عدل وانصاف کرنے والا ہے۔

﴿سوال﴾: غَايَة تو شی ء کی انتہاء اور آخر کو کہتے ہیں پھر اس کی انتہاء کا کیا مطلب؟۔

﴿جواب﴾: یہاں غَايَات سے مراد انواع ہیں، اور اَقْصٰى الْغَايَات سے ان انواع کا وہ فرد کامل مراد ہے، یعنی انتہاؤں سے جو اعلیٰ اور اکمل ہے اس تک ممدوح نے عدل وانصاف کو پہنچایا ہوا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: نَاظُوْرَةُ دِيْوَانِ الْوَزَارَةِ عَيْنُ اَعْيَانِ الْإِمَارَةِ

﴿ترجمہ﴾: وزارت کے دفتر کے نگہبان ہیں، مملکت کے سرداروں کا سردار ہیں۔

﴿تشریح﴾:

نَاظُوْرَةُ مبالغے کا صیغہ ہے، بمعنی منظور (بہت دیکھا ہوا) تاء اس میں تاکید مبالغہ کیلئے ہے...... دِيْوَان وہ رجسٹر جس میں ملکی قوانین یا فوج کے کوائف وغیرہ درج ہوں، یہاں دِيْوَان وَزَارَت سے اَهْلِ دِيْوَانِ وَزَارَت مراد ہے...... دِيْوَانِ وَزَارَت سے مراد وہ رجسٹر ہیں جس میں وزراء کے کوائف وغیرہ درج ہوں...... مطلب یہ ہے کہ وہ اتنا بڑا ہے کہ وزراء اس کے حکم اور فرمان کی خاطر اس کی طرف دیکھتے اور اس کا انتظار کرتے رہتے ہیں، عَيْن پسندیدہ، اَعْيَان! عَيْن کی جمع ہے، اِمَارَة (بکسر الہمزہ) امیر ہونا، اس کا مضاف مقدر ہے یعنی اَهْلِ الْإِمَارَةِ۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَللَّائِحُ مِنْ غُرَّتِهِ الْغَرَّاءِ لَوَائِحُ السَّعَادَةِ الْاَبْدِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اس کے روشن چہرے سے دائمی نیک بختی کی علامات ظاہر ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَللَّائِحُ لَوْحٌ سے مشتق ہے بمعنی ظاہر ہونا...... غُرَّةٌ کا اصلاً معنی ہے "گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی"، لیکن یہاں چہرہ مراد ہے...... اَلْغَرَّاءِ (بفتح الغین) اَغَرّ کی مؤنث ہے بمعنی سفید، روشن...... لَوَائِح! لَائِحَةٌ کی جمع ہے بمعنی چمکدار، مراد علامات...... سَعَادَات! سَعَادَة کی جمع ہے بمعنی نیک بختی...... اَلْاَبَدِيَّةُ! ابد کی طرف منسوب ہے بمعنی ہمیشہ والی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَلْفَائِحُ مِنْ هِمَّتِهِ الْعُلْيَا رَوَائِحُ الْعِنَايَةِ السَّرْمَدِيَّةِ مُمَهِّدُ قَوَاعِدِ الْمِلَّةِ الرَّبَّانِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اس کی بلند ہمت سے دائمی مہربانی کی خوشبوئیں ظاہر ہیں ملت ربانی کے قواعد پھیلانے والے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلْفَائِحُ ظاہر...... هِمَّة، پختہ ارادہ...... عُلْيَا مؤنث اَعلیٰ بلند...... رَوَائِح! رَائِحَةٌ کی جمع ہے، بمعنی خوشبو...... عِنَايَةٌ مہربانی...... سَرْمَدِيَّةٌ، سَرْمَد کی طرف منسوب ہے، ہمیشہ...... مُمَهِّدٌ! تَمْهِيْدٌ سے ہے بمعنی پھیلانا، تیار کرنا...... مِلَّة لغت میں بمعنی کافی ہونا...... اصطلاح میں احکام الٰہیہ کا وہ مجموعہ جو بواسطہ نبی لوگوں تک پہنچایا گیا ہو......

ملت، شریعت اور دین میں فرق:

ملت، شریعت اور دین تینوں کا مفہوم ایک ہی ہے...... اور یہ تینوں حقیقت کے اعتبار سے ایک ہی ہیں...... البتہ اعتبارات کا فرق ہے...... اس اعتبار سے کہ اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کی جاتی ہے ''دین'' کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ لوگ اس پر چلتے ہیں ''شریعت'' کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کی کتابت اور تدوین ہوتی ہے ملت کہتے ہیں۔

☆ رَبَّانِيَّہ رب والی، یہ رب کی طرف منسوب ہے بایں حیثیت کہ خدا تعالیٰ نے لوگوں کو ان احکام کا حکم دیا، مطلب یہ ہے کہ ممدوح احکام الٰہیہ کو عام کرتا ہے یعنی مجتہد ہے احکام کا استخراج کرتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: مُؤَسِّسُ مَبَانِي الدَّوْلَةِ السُّلْطَانِيَّةِ الْعَالِيُ بِعَنَانِ الْجَلَالِ رَايَاتُ اِقْبَالِهٖ

﴿ترجمہ﴾: بادشاہی وملکی ریاست کو مضبوط کرنے والا ہیں، اس کے بخت کے جھنڈے (اس کے غیر کی) عظمت کے بادل پر بلند ہونے والے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

مُؤَسِّس! تَاسِيْسٌ سے مشتق ہے بمعنی پختہ کرنا، مضبوط کرنا...... مَبَانِي! مَبْنٰی کی جمع ہے بمعنی بنیادیں...... اَلدَّوْلَةُ ریاست...... عِنَان منصوب بنزع الخافض ہے (اس مقام پر حرف جر کے گرنے کی وجہ سے یہ منصوب ہے) یعنی بِعِنَان اور یہ بَاء! عَلٰی کے معنی میں ہے...... اَلْجَلَال پر الف لام عوض مضاف الیہ ہے...... یعنی اس کا مضاف الیہ مقدر ہے، تقدیری عبارت اس طرح ہے اَلْعَالِيُ رَايَاتُ اِقْبَالِهٖ عَلٰى جَلَالِ غَيْرِهٖ...... عَالِي کا فاعل رَايَات ہے...... عَالِي عُلُوّ سے ہے، بلند ہونا، عِنَان (بکسر العین وفتح العین) بمعنی بادل...... اَلْجَلَال وہ عظمت جو اپنے غیر کیساتھ قائم ہو...... عِنَان کی اَلْجَلَال کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے...... یعنی وہ عظمت جس کو احاطہ و پھیلاؤ میں بادل کیساتھ مشابہت ہے...... مطلب

یہ ہے کہ اس کی عظمت کی وجہ سے اس کے بخت کے جھنڈے اس کے غیر کی عظمت پر چھپائے ہوئے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَلتَّالِیْ لِسَانُ الْاَقْیَالِ آیَاتِ جَلَالِہٖ ظِلُّ اللّٰہِ عَلَی الْعَالَمِیْنَ

﴿ترجمہ﴾: جن کی بزرگی کی آیتیں بادشاہوں کی زبانیں پڑھتی ہیں، جو تمام جہان والوں پر اللہ کا سایہ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلتَّالِیْ اِتِلَاوَۃ سے ہے بمعنیٰ پڑھنا..... لِسَان بمعنیٰ زبان..... اَلْاَقْیَال اَقْیَل کی جمع ہے..... بمعنیٰ بادشاہ..... اصل میں اس کا معنیٰ ہے حِمْیَر یمن کے قبیلے کا بادشاہ..... یہاں مطلق بادشاہ مراد ہے..... آیَات آیَۃٌ کی جمع ہے بمعنیٰ واضح نشانی ،آیت ہر اس ظاہر شی کو کہا جاتا ہے جو دوسری ایسی شی ءکو لازم ہو جو اس کی طرح لازم نہ ہو..... مطلب یہ ہے کہ بادشاہ ممدوح کی عظمت کے ترانے گاتے رہتے ہیں..... عَلَی الْعَالَمِیْنَ الْکَائِن کے متعلق ہوکر ظِلّ کی صفت ہے یعنی ظِلُّ اللّٰہِ الْکَائِنُ عَلَی الْعَالَمِیْنَ ..... ظِلِ سایہ..... اس پر کاف مثلیہ مقدر ہے..... اور تقدیری عبارت ہے کَالظِّلِّ الْمَخْلُوْقِ لَہٗ فِی الْاَجْسَامِ یعنی ممدوح اس سایہ کی طرح ہے جو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے اندر اجسام کیلئے پیدا کیا ہے تو جس طرح اجسام کا سایہ گرمی سے بچاتا ہے اسی طرح ممدوح بھی شدائد و مشکلات سے مَاْوٰی و مَلْجَا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: مَلْجَأُ الْاَفَاضِلِ وَالْعَالَمِیْنَ وَشَرَفُ الْحَقِّ وَالدَّوْلَۃِ وَالدِّیْنِ

﴿ترجمہ﴾: بزرگوں اور علماء کی جائے پناہ ہیں، شرافت بخشنے والے ہیں حق اور بادشاہی اور دین کو۔

﴿تشریح﴾:

مَلْجَأُ ظرف مکان ہے بمعنیٰ جائے پناہ، ٹھکانہ..... اَفَاضِل اَفْضَل کی جمع ہے بزرگ، فضیلت والا..... عَالَمِیْنَ عَالَم کی جمع ہے، علم والا، جاننے والا..... اس کا عطف اَفَاضِل پر از قبیل عَطْفُ الْخَاص عَلَی الْعَام ہے..... کیونکہ افضل کا معنی ہے صاحب فضیلت..... اور یہ عَالِم و غَیْرِ عَالِم دونوں پر بولا جاتا ہے..... شَرَف بمعنی مُشَرِّف ہے یعنی شرافت وعزت دینے والا..... حَقّ صفت مشبہ ہے بمعنیٰ ثابت ..... یہاں حق سے مراد اسلام کے اعتقادات ہیں..... دَوْلَۃ بادشاہی، دین مصدر ہے دَانَ یَدِیْنُ کا لغت میں معنی ہے جزا دینا..... یہاں مراد اسلامی احکام ہیں..... مطلب یہ ہے کہ وہ ممدوح اعتقادات اور احکام کو صحیح معنی میں پھیلانے والا ہے اور ملک کو استحکام کے راستہ پر چلاتا ہے اس لئے وہ ان کو شرافت دینے والا ہے یعنی ان کی شرافت کا باعث وسبب ہے، واضح رہے کہ ممدوح کو جو مشرف حق و دین و دولت کہا گیا ہے یہ مجازا ہے، درحقیقت وہ اہل حق کا مشرف ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: رَشِيْدُ الْاِسْلَامِ وَمُرْشِدُ الْمُسْلِمِيْنَ اَمِيْرُ اَحْمَدُ بِشِعْرِ اَللّٰهُ لَقَّبَهُ مِنْ عِنْدِهٖ شَرَفًا

﴿ترجمہ﴾: جو اسلام کے ہادی اور مسلمانوں کے راہنما ہیں جن کا اسم گرامی امیر احمد ہے، اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی طرف سے شرف الدین کا لقب دیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَمِيْر اَحْمَد یہ ممدوح کا نام ہے......شَرَفًا مفعول مطلق ہے باعتبار حذف مضاف کے......یعنی لَقَّبَهُ تَلْقِيْبَ شَرَفٍ، لَقَّبَ تَلْقِيْبٌ سے ہے، بمعنی لقب دینا......مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ممدوح کو اپنی طرف سے شرف الدین کا لقب عطا کیا، لقب کی ایک جزء (الدین) کو مصرع میں حذف کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ تعریف لقب کی جزء اول سے حاصل ہو جاتی ہے یعنی شرف سے......دوسری جزء کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں......اللہ کے لقب دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے لوگوں کے دلوں میں یہ بات ڈال دی کہ وہ ممدوح کو اس لقب کیساتھ پکاریں۔

رشید کا معنیٰ

رَشِيْد : کامیاب، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رشید! اپنے مال کے محافظ کو کہا جاتا ہے......امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک مال و دین دونوں کے محافظ کو رشید کہا جاتا ہے......اَلْاِسْلَام کا مضاف مقدر ہے یعنی رَشِيْدُ اَهْلِ الْاِسْلَامِ، مُرْشِد راہ دکھانے والے، مطلب یہ ہے کہ ممدوح کا باپ مال و دین کی حفاظت میں تمام مسلمانوں سے زیادہ کامل ہے......وہ مسلمانوں کا راہ نما ہے کہ ان کو اپنے افعال واقوال کے ذریعے سیدھا راستہ دکھاتا ہے......

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: لِاَنَّهُ شَرَفَتْ دِيْنَ الْهُدٰى شِيَمُهُ اِنَّ الْاِمَارَةَ بَاهَتْ اِذْبِهٖ نُسِبَتْ وَالْحَمْدُ حُمِّدَ لِمَا اشْتُقَّ مِنْهُ سِمُهُ

﴿ترجمہ﴾: کیونکہ ان کی خصلتوں نے دین ہدیٰ کو شرف بخشا ہے، یقینا حکومت فخر کرتی ہے اس لئے کہ وہ ان کی طرف منسوب کئے گئے اور حمد کی اس لئے تعریف کی جاتی ہے کہ اس سے ان کا نام مشتق ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہ (لِاَنَّهُ شَرَفَتْ) لَقَّبَهُ کے متعلق ہے اور اس کی علت ہے......لِاَنَّهُ کی ضمیر کا مرجع ممدوح ہے......یا یہ ضمیر شان ہے دِيْنَ الْهُدٰى سے مراد وہ دین ہے جو لوگوں کے ہدایت یافتہ ہونے کا سبب ہے......شِيَمُ اَلشِّيْمَةُ کی جمع ہے عادت، خصلت مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ممدوح کو شرف الدین کا لقب اس لئے عطا کیا ہے کہ اس کی اچھی عادات نے اسلام کو شرافت بخشی ہے اور

بلند کیا ہے، بَـاهَـتْ مُبَـاهَـاةٌ سے ہے بمعنیٰ فخر کرنا...... نُسِبَتْ اِنْسُبَةٌ سے ہے، نسبت کرنا...... مطلب یہ ہے کہ امارت (سرداری) کی نسبت جب ممدوح کی طرف ہوئی...... یعنی جب وہ سردار بنا...... تو اس نسبت پر خود امارت نے فخر کیا کہ مجھے ایک جلیل القدر شخصیت کی طرف نسبت کا یعنی منسوب ہونے کا شرف حاصل ہوا ہے، حُمِّدَ تَمْجِيْدٌ سے مشتق ہے بمعنیٰ تعریف کرنا...... اُشْتُقَّ اِشْتِقَاقٌ سے ہے بمعنیٰ نکالنا...... سِمٌ! اِسْمٌ میں ایک لغت ہے...... سِمٌ کا معنیٰ، نام۔

مقدمہ میں بادشاہ کی تعریف وتوصیف کیوں؟

✿ جب اس کرہ ارضی پر مسلمانوں کی حکومت تھی اور ان کو بام عروج حاصل تھا اور دنیا کے کونے کونے میں ان کی شوکت وہیبت کا ڈنکا بج رہا تھا...... اور مسلمانوں کے حکمران اور بادشاہ نیک خصلت اور علماء وفضلاء ہوتے تھے...... تو اس وقت یہ طریقہ رائج تھا کہ جب کوئی عالم کوئی کتاب لکھتا تو پہلے وہ اس کتاب کو بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا کرتا تھا، اس وجہ سے مقدمہ کتاب میں مصنفین علیہم الرحمۃ بادشاہوں کی تعریف وتوصیف بیان کرتے رہے ہیں اور ان کے اوصاف وخوبیوں کا تذکرہ کرتے رہے ہیں، یہاں بھی شارح علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب کو منظر عام پر لانے سے پہلے بادشاہ کی خدمت میں اسے پیش کیا ہے اور مقدمہ میں بادشاہ کے حق میں مدحیہ کلمات کہے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: لَازَالَ اَعْلَامُ الْعَدْلِ فِيْ اَيَّامِ دَوْلَتِهٖ عَالِيَةً

﴿ترجمہ﴾: ان کے زمانہ حکومت میں عدل وانصاف کے جھنڈے ہمیشہ بلند رہیں۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ ممدوح کے لئے دعا کر رہے ہیں...... اَعْلَام! عَـلَـم کی جمع ہے بمعنیٰ جھنڈا...... اَيَّام! يَوْم کی جمع ہے بمعنیٰ دن...... اَيَّام اصل میں اَيْوَام تھا...... پھر سَيِّدٌ والے قاعدے کے تحت اَيَّامٌ ہو گیا...... اَعْلَامُ الْـعَـدْلِ سے وہ اسباب مراد ہیں جن کے ذریعے عدل کا حصول ہوتا ہے...... یعنی اس کے دور میں اللہ رب العزت عدل وانصاف کے اسباب کو بلند رکھے...... تاکہ عدل اسی طرح قائم رہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَقِيْمَةُ الْعِلْمِ مِنْ اٰثَارِ تَرْبِيَّتِهٖ غَالِيَةً

﴿ترجمہ﴾: اور علم کی قیمت اس کی پرورش کے آثار کی وجہ سے ہمیشہ گراں رہے۔

﴿تشریح﴾:

اس (وَقِيْمَةُ الْعِلْمِ الخ) کا عطف اَعْلَامُ الْعَدْلِ پر ہے...... تَرْبِيَّة! باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنیٰ پالنا...... غَالِيَةٌ

غَلَاءٌ سے ہے بمعنی بھاری ہونا...... آثَارِ تَربِیَّت سے مراد ممدوح کی عطائیں......اور لوگوں کو علماء کی تعظیم کا حکم دینا ہے ......یعنی وہ علماء کی خدمت کرتا ہے......جس کی وجہ سے علم کا چرچہ ہے......خدا کرے اس کی یہ خدمت جاری رہے تاکہ علم کی رونق برقرار رہے......

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاَيَادِيْهِ عَلٰى اَهْلِ الْحَقِّ فَائِضَةٌ وَاَعَادِيْهِ مِنْ بَيْنِ الْخَلْقِ غَائِضَةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور اس کی نعمتیں اہل حق پر ہمیشہ جاری وساری رہیں، اور اس کے دشمن مخلوق درمیان مغلوب رہیں۔

﴿تشریح﴾:

اس (وَاَيَادِيْهِ عَلٰى الخ:) کا عطف بھی اَعْلَامُ الْعَدْلِ پر ہے......اَيَادِيْ! اَيْدِيْ کی جمع ہے وہ يَدٌ کی جمع ہے، يَدٌ کا معنی ہاتھ ہے، لیکن یہاں مجازاً نعمت مراد ہے......اَهْلِ الْحَقِّ سے مراد علماء ہیں......فَائِضَةٌ! فَيَضَان سے ہے بمعنی بہنا ہے لیکن یہاں مراد کثرت ہے......اس (وَاَعَادِيْهِ مِنَ الخ:) کا عطف بھی اَعْلَامُ الْعَدْلِ پر ہے......مِنْ بَيْنِ الْخَلْقِ یا تو اَلْكَائِنَة کے متعلق ہوکر اَعَادِيْه کی صفت ہے، یا غَائِضَة کے متعلق ہے...... اَعَادِيْ! اَعْدَاءٌ کی جمع ہے اور اَعْدَاءٌ! عُدُوٌّ کی جمع ہے بمعنی دشمن......غَائِضَةٌ! غَاضَ يَغِيْضُ سے ہے بمعنی کم ہونا، ختم ہونا......

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَهُوَالَّذِيْ عَمَّ اَهْلَ الزَّمَانِ بِاِفَاضَةِ الْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَخَصَّ الْعُلَمَاءَ مِنْ بَيْنِهِمْ بِفَوَاضِلَ مُتَوَالِيَةٍ وَفَضَائِلَ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ

﴿ترجمہ﴾: وہ ایسی شخصیت ہے کہ جو عدل وانصاف اور احسان جاری کر کے زمانے والوں پر چھا گئی، اور خاص کیا علماء کو مخلوق کے درمیان سے پے در پے انعامات کے ساتھ اور نہ ختم ہونے والے احسانات کے ساتھ۔

﴿تشریح﴾:

عَمَّ! عُمُوْم سے ہے بمعنی گھیرنا، شامل ہونا......مطلب یہ ہے کہ ممدوح وہ ہے جس کی عطائیں اپنے زمانے والوں پر بارش کی طرح برستی ہیں......

فواضل اور فضائل میں فرق:

فَوَاضِل! فَاضِلَةٌ کی جمع ہے وہ عطاء جو غیر کی طرف متعدی اور متجاوز نہ ہو، جیسے بہادری کہ یہ بہادر کیساتھ قائم ہے اس سے غیر کی طرف متجاوز نہیں ہوتی۔مُتَوَالِيَة! تَوَالِيْ سے ہے بمعنی لگاتار ہونا......فَضَائِل فَضِيْلَة کی جمع ہے وہ عطا جو غیر کی طرف متجاوز ہو جیسے احسان کہ یہ محسن سے اس کے غیر کی طرف متجاوز ہوتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَرَفَعَ لِاَهْلِ الْعِلْمِ مَرَاتِبَ الْكَمَالِ وَنَصَبَ لِاَرْبَابِ الدِّيْنِ مَنَاصِبَ الْإِجْلَالِ وَخَفَضَ لِاَصْحَابِ الْفَضْلِ جِنَاحَ الْإِفْضَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس نے علما کیلئے کمال کے مراتب کو بلند کیا، اور اس نے دین والوں کیلئے تعظیم کے مراتب کو ظاہر کیا اور اس نے فضیلت والوں کیلئے احسان کے بازو کو جھکا دیا۔

﴿تشریح﴾:

اس (وَرَفَعَ لِاَهْلِ الْعِلْمِ مَرَاتِبَ الْكَمَال) کا عطف خَصَّ پر ہے اور یہ اس کا بیان ہے..... رَفَعَ رَفْعٌ سے ہے بمعنیٰ بلند کرنا...... مَرَاتِب! مَرْتَبَة کی جمع ہے رتبہ، درجہ، كَمَال: وہ چیز جس کے ذریعے نوع اپنی ذات اور فعل میں مکمل ہو، مطلب یہ ہے کہ علماء کے لئے جو درجات و مراتب ثابت تھے اور وہ مخفی وغیر ظاہر تھے ممدوح نے ان کو بلند و ظاہر کیا اور ان کو پھیلا دیا...... نَصَبَ نَصْبٌ سے ہے بمعنیٰ کھڑا کرنا...... اَرْبَاب! رَبّ کی جمع ہے بمعنیٰ پالنے والا لیکن یہاں وہ صاحب کے معنی میں ہے..... مَنَاصِب مَنْصَب کی جمع ہے بمعنیٰ مرتبہ، اجلال، تعظیم...... مَنَاصِبَ الْإِجْلَالِ سے مراد تعظیم کے اسباب ہیں...... یعنی وہ اسباب جو دین والوں کی تعظیم تک پہنچائیں، مطلب یہ ہے کہ ممدوح نے دینداروں کی تعظیم کے اسباب ظاہر کر دیئے اور لوگوں کو دینداروں کی تعظیم کا حکم دے دیا...... خَفَضَ خَفْضٌ سے ہے بمعنیٰ نیچے کرنا، جھکانا...... جِنَاح بازو، پر جمع اَجْنِحَة...... خَفْضِ جِنَاح سے تواضع وعاجزی مراد ہے...... مطلب یہ ہے کہ ممدوح سردار ہونے کے باوجود اَرْبَابِ فَضْل کی تعظیم کرتا ہے اور ان پر احسان کرتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: حَتّٰى جُلِبَ اِلٰى جَنَابِ رِفْعَتِهٖ بَضَائِعُ الْعُلُوْمِ مِنْ كُلِّ مَرْمًى سَحِيْقٍ

﴿ترجمہ﴾: یہاں تک کہ کھینچے گئے اس کی بلند دربار کی طرف علوم کے سرمائے ہر دور جگہ سے

﴿ترکیب﴾: حَتّٰى استینافیہ ہے اور یہ جملہ پر داخل ہے، حرف جر نہیں کیونکہ حَتّٰى جارہ جملہ پر داخل نہیں ہوتا، اور عاطفہ بھی نہیں اس لئے کہ وہ بھی اسم پر داخل ہوتا ہے، بعض نے کہا حَتّٰى غایت کیلئے ہے اور خَفَضَ کے متعلق ہے۔

﴿تشریح﴾:

جُلِبَ جَلْبٌ سے ہے بمعنیٰ کھینچنا...... رِفْعَة بلندی...... جَنَاب رِفْعَة سے مراد ممدوح کی ذات ہے یا بادشاہی کی جگہ...... بَضَائِع بِضَاعَة کی جمع ہے بمعنیٰ سرمایہ، سامان، بَضَائِع کی اَلْعُلُوْم کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے...... یعنی وہ علوم جن کو سرمایوں کیساتھ مشابہت ہے مرغوب ہونے میں...... یہ اضافت بیانیہ بھی ہوسکتی ہے......

جناب کا معنیٰ اور اسے ذکر کرنے کی وجہ؟

جَنَاب کا معنیٰ ہے چوکھٹ، دہلیز ...... عرب کا طریقہ ہے کہ جب وہ کسی عظیم المرتبت شخصیت کا نام لینا چاہیں تو اس کے نام کیساتھ جناب کا لفظ لگاتے ہیں جس سے اشارہ اس امر کی طرف ہوتا ہے کہ یہ اتنی عظیم المرتبت شخصیت ہے ہم اس کا نام لینے کے قابل نہیں بلکہ اس کی چوکھٹ کا نام لیتے ہیں۔

☆ مَرْمیٰ اسم ظرف ہے، تیر پھینکنے کی جگہ، لیکن یہاں تیر پھینکنے کے معنی سے مجرد ہو کر صرف جگہ کے معنی میں مستعمل ہے ......سَحِیْق، دور، مطلب یہ ہے کہ چونکہ ممدوح نے علماء پر احسانات کئے ان کے ساتھ اظہار عاجزی کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تمام علوم اس کی سلطنت میں پھیل گئے ......اور پورے ملک میں اور اس کے دربار میں تمام علوم کی چہل پہل ہو گئی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَوُجِّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنِ دَوْلَتِهِ مَطَايَا الْآمَالِ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ

﴿ترجمہ﴾: اور ان کی حکومت کے شہر کی طرف امیدوں کی سواریاں ہر دور دراز راستوں سے متوجہ ہو گئیں۔

﴿تشریح﴾:

تِلْقَاءَ بمعنیٰ جانب، طرف......مَدْيَن اصل میں حضرت شعیب علی نبینا وعلیہ الصلوات والتسلیمات کی وہ بستی جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو امن حاصل ہوا...... یہاں اس سے مراد جمع (کئی شہر) یعنی ملک وسلطنت ہے، اور اس کی دَوْلَة کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف یعنی وہ بادشاہی جس کو مدین بستی کیساتھ مشابہت ہے بے خوفی کے حصول میں......یا مدین سے وہ شہر مراد ہے جس میں ممدوح رہتا تھا......مَطَايَا مَطِيَّةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ سواری...... آمَال اَمَل کی جمع ہے بمعنیٰ آرزو......مَطَايَا کی آمال کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے......یعنی وہ آرزوئیں جن کو سواریوں کیساتھ مشابہت ہے عطیات حاصل کرنے کی طرف پہنچنے کا ذریعہ ہونے میں، فَجٌّ کھلا راستہ......عَمِيْق گہرا راستہ، وہ راستہ جس پر بکثرت گزرا جائے، گویا وہ لوگوں کے زیادہ گزرنے کی وجہ سے گہرا ہو گیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَللّٰهُمَّ كَمَا اَيَّدْتَهُ لِاِعْلَاءِ كَلِمَتِكَ فَاَبِّدْهُ وَكَمَا نَوَّرْتَ خَلَدَهُ لِنَظْمِ مَصَالِحِ خَلْقِكَ فَخَلِّدْهُ

﴿ترجمہ﴾: یا اللہ جس طرح تو نے اپنے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اس کی تائید فرمائی اسی طرح اس کو تادیر قائم رکھ، اور جس طرح تو نے اپنی مخلوق کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اس کے دل کو منور فرمایا ہے اسی طرح اس کو ہمیشہ باقی رکھ۔

﴿تشریح﴾:

اَیَّدْتَّ اَیَّدْتُ سے مشتق ہے بمعنیٰ طاقت دینا.....اِعْلَاء بمعنیٰ بلند کرنا...... کَلِمَة سے مراد کلمہ توحید ہے......یعنی وہ کلمہ جو ثبوت الوہیت پر دلالت کرتا ہے......یا کلمہ سے مراد اسلام ہے......کلمہ کو بلند کرنے سے مراد دشمنانِ خدا کیساتھ لڑائی کرنا اوران کو رسوا کرنا ہے، نَوَّرْتَ تَنْوِیْر سے مشتق ہے بمعنیٰ روشن کرنا، خَلَد، دل، خَلَّدَ تَخْلِیْدٌ سے ہے، ہمیشہ رکھنا، یہاں مراد عرصہ دراز تک زندہ رکھنا ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اللہ جس طرح تو نے ممدوح کے دل کو اپنی مخلوق کے انتظام کیلئے روشن کیا ہے اسی طرح اس دل کو طویل زمانہ زندہ رکھ تاکہ مخلوق آرام سے رہے۔

کاف جارہ جب مائے کافہ پر داخل ہوتو:

کاف جارہ جب مائے کافہ پر داخل ہوتو وہ کاف تشبیہ کیلئے ہوتا ہے جیسے کَمَا اَیَّدْتَّهٗ میں......لیکن مذکورہ کاف جملہ کی جملہ کیساتھ تشبیہ کیساتھ خاص ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کے بعد اِنَّ مکسورہ واقع ہوتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: مَنْ قَالَ آمِيْنَ اَبْقَى اللّٰهُ مُهْجَتَهٗ فَاِنَّ هٰذَا دُعَاءٌ يَشْمَلُ الْبَشَرَ

﴿ترجمہ﴾: جو کہے آمین اللہ تعالیٰ اس کی ذات کو بقاء دے، کیونکہ یہ ایسی دعا ہے جو تمام لوگوں کو شامل ہے۔

﴿تشریح﴾:

آمِیْنَ الف کی مد کیساتھ (آمین) الف کی قصر کیساتھ (اَمین) دونوں صورتوں میں اس کا وزن فعیل ہے بصورت مد اس لئے کہ مد اشباع کیلئے ہے، اس کی میم مشدد نہیں بلکہ مخفف ہے یہ مبنی علی الفتح ہے یعنی اس کے نون پر زبر ہے اور یہ اسم فعل ہے بمعنیٰ اِسْتَجِبْ (قبول کر)......مُهْجَة بمعنیٰ روح، یہاں اس سے زندگی یا ممدوح کی ذات مراد ہے......فَاء تعلیلیہ ہے ......اور یہ اَبْقٰی کی علت ہے......مطلب یہ ہے کہ جو اس میری دعاء (جو سابق میں ممدوح کیلئے کی گئی ہے) پر آمین کہے خدا اس کو زندہ وسلامت رکھے......اس لئے کہ ممدوح کی سلامتی و بلندی سے تمام لوگوں کی سلامتی و بلندی وابستہ ہے، تو یہ دعا اگرچہ بظاہر صرف ممدوح کیلئے ہے لیکن یہی تمام لوگوں کی سلامتی و بلندی کی بھی دعا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَاِنْ وَقَعَ فِيْ حَيِّزِ الْقُبُوْلِ فَهُوَ غَايَةُ الْمَقْصُوْدِ وَنِهَايَةُ الْمَأْمُوْلِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر یہ شرح واقع ہو قبولیت کے مقام پر تو یہی مقصود کی غایت اور آرزو کی انتہاء ہے۔

﴿تشریح﴾:

حَیِّز وہ خلاء موہوم جس کو کسی چیز کیساتھ پُر اور مشغول کیا جائے......یہ بمعنیٰ مکان (جگہ) بھی استعمال ہوتا ہے

......مطلب یہ ہے کہ میری آخری سب سے بڑی آرزو یہی ہے کہ ممدوح اس شرح کو اپنے دربار میں قبول کر لے۔

﴿سوال﴾: حیز القبول میں تو قبول آ گیا اور حیز قبول کیساتھ مشغول ہو گیا پھر اس حیز میں شرح کیسے آئے گی؟

﴿جواب﴾: 1 حیز کی قبول کی طرف اضافت بیانیہ ہے۔ جواب 2: شرح قبول کیساتھ متحد ہے مبالغۃً گویا قبول و شرح ایک چیز ہیں، اور یہ دونوں ایک ہی محل میں آ گئے، ممدوح سے یہ امید کر کے کہ اس شرح کو مکمل قبول کرے، قبول کو شارح نے جسم کے ساتھ تشبیہ دے کر اس کیلئے حیز کو ثابت کیا کیونکہ حیز اجسام کا ہوتا ہے نہ کہ معانی کا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاللّٰهَ تَعَالٰى اَسْئَلُ اَنْ يُوَفِّقَنِيْ لِلصِّدْقِ وَالصَّوَابِ وَيُجَنِّبَنِيْ عَنِ الْخَطَلِ وَالْاِضْطِرَابِ اِنَّهٗ وَلِيُّ التَّوْفِيْقِ وَبِيَدِهٖ اَزِمَّةُ التَّحْقِيْقِ ۔

﴿ترجمہ﴾: اور میں صرف اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں مجھ کو سچائی اور درستی کی توفیق دے، اور مجھ کو غلطی اور تردد سے بچائے، بے شک وہ توفیق عطا کرنے والا ہے، اور اسی کے قبضہ میں تحقیق کی مہاریں ہیں، وَاللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰهَ تَعَالٰى مفعول بہ مقدم ہے اَسْئَلُ کا، اور قاعدہ ہے کہ تَقْدِيْمُ مَا حَقُّهُ التَّاخِيْرُ يُفِيْدُ الْحَصْرَ وَالْاِخْتِصَاصَ کہ جس کا حق مؤخر ہونا ہو تو اسے مقدم کر دینے سے حصر اور اختصاص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، پس یہاں تقدیم مفعول حصر کے لئے ہے...... اَلْخَطَلَ باب سَمِعَ يَسْمَعُ کا مصدر ہے بمعنیٰ مہمل کلام، لغویات، يُجَنِّبَنِيْ دور کرنا، علیحدہ کرنا، التَّحْقِيْقُ مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا۔ اَزِمَّةٌ اِزِمَام کی جمع ہے بمعنیٰ مہار، لگام۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿عبارت﴾: قَالَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ اَبْدَعَ نِظَامَ الْوُجُوْدِ وَاخْتَرَعَ مَاهِيَاتِ الْاَشْيَاءِ بِمُقْتَضَى الْجُوْدِ وَاَنْشَاءَ بِقُدْرَتِهٖ اَنْوَاعَ الْجَوَاهِرِ الْعَقْلِيَّةِ وَاَفَاضَ بِرَحْمَتِهٖ مُحَرِّكَاتِ الْاَجْرَامِ الْفَلَكِيَّةِ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى ذَوَاتِ الْاَنْفُسِ الْقُدْسِيَّةِ الْمُنَزَّهَةِ عَنِ الْكُدُوْرَاتِ الْاِنْسِيَّةِ خُصُوْصًا عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَاحِبِ الْاٰيَاتِ وَالْمُعْجِزَاتِ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ التَّابِعِيْنَ لِلْحَجِّ وَالْبَيِّنَاتِ

﴿ترجمہ﴾: شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا تمام افراد حمد ثابت ہیں اس اللہ تعالیٰ کیلئے جس نے ایجاد کیا (ممکنات کے) وجود کے نظام کو اور پیدا کیا تمام چیزوں کی حقیقتوں کو جود کے تقاضے کیساتھ اور ایجاد کیا اپنی قدرت کیساتھ جواہر عقلیہ (عقول عشرہ) کے انواع واقسام کو اور فیضان کیا اپنی رحمت کیساتھ اجرام فلکیہ کو حرکت دینے والی چیزوں کا، اور رحمت کاملہ نازل ہو پاکیزہ نفوس والوں (پاکیزہ شخصیات) پر جو پاک کئے گئے ہیں انسانی آلودگیوں اور کدورتوں سے خاص طور پر رحمت کاملہ نازل ہو ہمارے سردار یعنی محمد ﷺ پر جو نشانیوں اور معجزات والے ہیں اور آپ کی آل پر اور آپ کے ان صحابہ پر جو اتباع کرنے والے ہیں براہین اور دلائل کی۔

﴿تشریح﴾:

متن کا نام شمسیہ ہے اور شرح کا نام قطبی ہے..... متن کو قَالَ کے بعد ذکر کیا جائیگا...... جیسا کہ یہاں ہوا اور متن کے ماتن علامہ علی بن عمر قزوینی علیہ الرحمۃ ہیں......اور شرح یعنی قطبی کو اَقُوْلُ کے بعد ذکر کیا جائیگا...... شارح علامہ قطب الدین رازی علیہ الرحمۃ ہیں...... پس ما قبل میں جس خطبہ کو ہم نے مکمل کیا ہے وہ خطبہ قطبی تھا......اور جس خطبہ کو ہم ابھی شروع کر رہے ہیں یہ متن یعنی شمسیہ کا خطبہ ہے۔

﴿اعتراض﴾: شمسیہ منطق کی کتاب ہے۔ لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیے تھا کہ کتاب کے شروع میں کوئی مسئلہ منطق ذکر کرتے تا کہ کتاب کے مضمون کی طرف آگاہی ہو جاتی جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ اور تحمید کا ذکر کر دیا ہے۔ یہ کیوں؟

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ وتحمید سے اپنی کتاب کا آغاز قرآن پاک کی اتباع اور حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کرنے کے لیے کیا ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کا آغاز بھی تسمیہ اور تحمید سے ہے اور حدیث پاک میں بھی ہر ذیشان کام کی ابتداء میں تسمیہ اور تحمید پر زور دیا گیا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ہم نے حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کی ہے حالانکہ حدیثیں تو دو ہیں (۱) ابتداء بالتسمیہ والی حدیث (۲) ابتداء بالتحمید والی حدیث۔ (ایک حدیث میں حکم ہے کہ ہر اچھے کام کا آغاز تسمیہ سے کرو، اور دوسری میں یہ ہے کہ ہر اچھے کام کا آغاز تحمید سے کرو) اور یہ دونوں متعارض ہیں کیونکہ دونوں ابتداء کو چاہتی ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا (جب دو چیزوں میں تعارض و ٹکراؤ ہو تو دونوں ساقط ہو جاتی ہیں)۔

﴿جواب﴾: آپ کا ضابطہ مسلم صحیح اگر یاد رکھیں! یہ ضابطہ وہاں جاری ہوتا ہے جہاں مطابقت نہ ہو سکے جبکہ یہاں تو مطابقت ہو سکتی ہے۔ قبل از مطابقت ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

ابتدا کی تین قسمیں ہیں: 1 حقیقی۔ 2 اضافی۔ 3 عرفی۔

تعریفات: مندرجہ ذیل ہیں:

﴿ابتدائے حقیقی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْحَقِیْقِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلٰی جَمِیْعِ مَا عَدَاہُ (ابتدائے حقیقی وہ ابتداء ہے جو سب سے مقدم ہو)۔

﴿ابتدائے اضافی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْاِضَافِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلٰی بَعْضِ مَا عَدَاہُ (ابتدائے اضافی وہ ابتداء ہے جو بعض سے مقدم اور بعض سے موخر ہو)۔

﴿ابتدائے عرفی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْعُرْفِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلَی الْمَقْصُوْدِ (ابتدائے عرفی وہ ابتداء ہے جو مقصود پر مقدم ہو)۔

اس تمہید کے بعد مذکورہ سوال کے تین جوابات ہیں۔

1: ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے، یعنی ہر کام کی ابتدائے حقیقی بسم اللہ سے ہونی لازمی ہے، اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے اضافی ہے۔ اب کوئی اعتراض نہ رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد بعض سے مقدم ہے اور بعض سے موخر ہے۔

2: ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی ہے۔ اب بھی اعتراض نہیں رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد مقصود سے مقدم ہے۔

3: دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کیونکہ مقصود سے پہلے تسمیہ بھی ہے اور حمد بھی ہے۔

﴿فائدہ﴾: مذکورہ اعتراض تب ہوتا ہے کہ جب دونوں احادیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی کو لیا جائے۔

﴿فائدہ﴾: تسمیہ میں چونکہ ذکرِ ذاتِ خدا ہوتا ہے اور تحمید میں ذکرِ صفاتِ خدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ذات، صفات پر مقدم ہوتی ہے اس لیے ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہی ہوگا ورنہ صفات کا ذات پر مقدم ہونا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں۔

اَلْحَمْدُ: حمد پر جو الف لام ہے یہ استغراقی بھی ہو سکتا ہے اور جنسی بھی ہو سکتا ہے، اور عہد خارجی بھی ہو سکتا

ہے استغراقی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام افرادِ حمد اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اور عہد خارجی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ خاص حمد یعنی حمدِ مخلوق اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔

اور جنسی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ جنس حمد باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے لیکن یاد رہے الف ولام جنسی ہونے کی صورت میں لام جارہ کا برائے اختصاص ہونا ضروری ہے کیونکہ کسی بھی شے کے ساتھ جنس کا اختصاص تب ہوسکتا ہے جب جنس کے تمام افراد اس شے کے ساتھ مختص ہوں، کوئی بھی فردِ جنس غیر کی طرف متجاوز نہ ہو۔ اور یہ بات لامِ جارہ کو برائے اختصاص بنانے سے حاصل ہوسکتی ہے۔

اَللّٰهُ: لفظِ اللہ کی تعریف میں علامہ عبداللہ یزدی لکھتے ہیں کہ وَاللّٰهُ عَلَمٌ عَلَی الْاَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ کہ صحیح ترین قول کے مطابق لفظِ اللہ! اس ذات واجب الوجود (جس کا وجود ضروری ہو) کا علَم ہے جو ذات تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے۔

لفظِ اللہ کے متعلق اختلاف

یاد رکھیں! لفظِ اللہ کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ عَلَم ہے یا غیر عَلَم۔ جامد ہے یا مشتق۔ اور کلی ہے یا جزئی؟

۞ علامہ بیضاوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے لیکن فرد واحد میں منحصر ہے۔ جیسے لفظِ خاتم الانبیاء، لفظِ سید الانبیاء باعتبار وضع کلی ہیں لیکن فردِ واحد میں منحصر ہیں۔

۞ علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ جزئی حقیقی ہے اور اس میں احتمال تکثر نہیں ہے۔

۞ علامہ عبداللہ یزدی نے وَاللّٰهُ عَلَمٌ: کہہ کر یہ بتادیا کہ لفظِ اللہ علَم ہے غیرِ علَم نہیں، جامد ہے (کیونکہ اعلام جامد ہوتے ہیں) مشتق نہیں۔ جزئی ہے (کیونکہ علَم جزئی ہوتا ہے) کلی نہیں۔

﴿فائدہ﴾: علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ کا ہی نظریہ صحیح ترین ہے اور اس کے صحیح ترین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسم جلالت (لفظِ اللہ) کو جزئی حقیقی نہ مانا جائے بلکہ کلی مانا جائے تو اس صورت میں لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا کلمہ توحید ہونا درست نہیں ہوگا کیونکہ کلی من حیث المفہوم کثرت کی متحمل ہوتی ہے اور کثرت توحید کے منافی ہے۔

اَلْجُوْدِ: جود اس بخشش کو کہا جاتا ہے جو کسی عوض اور غرض کی وجہ سے نہ ہو جیسے موجودات کی پیدائش کا نفع واجب تعالیٰ کی طرف رجوع نہیں کرتا۔

اَلْجَوَاهِرِ الْعَقْلِيَّة: جواھر اجوہر کی جمع ہے اور جوہر اس ماہیت کو کہتے ہیں کہ جس کا وجودِ خارجی موضوع کے تابع نہ ہو، جیسے اجسام اور نفوس وغیرہ اور جس ماہیت کا وجودِ خارجی موضوع کے تابع ہو اس کو عرض کہتے ہیں جیسے رنگ اور دیگر کیفیات۔ اور لفظِ جواہر کی جو نسبت عقل کی طرف ہے وہ از قبیل نسبت عام الیٰ الخاص ہے۔

مُحَرِّكَات: صیغہ اسم فاعل! اس سے مراد نفوسِ فلکیہ ہے۔

اَلْاَجْرَامِ الْفَلَكِيَّةِ : اجرام اجرم کی جمع ہے بمعنیٰ جسم، اجرام کی نسبت جو فلک کی طرف ہے وہ از قبیل نسبتِ عام الی الخاص ہے۔

وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی ذَوَاتِ الخ: ایک مسلمان ومؤمن پر یہ لازم ہے کہ اپنا حضور ﷺ سے رشتہ ثابت ونمایاں کرے ......بس اسی وجہ سے اس مقام پر ہر مصنف ومؤلف تسمیہ وتحمید کے بعد آقائے دو جہاں ﷺ پر صلوٰۃ وسلام پڑھتے اور لکھتے ہیں۔ صلوٰۃ بمعنیٰ دعا ہے اور دعا! طلب رحمت کو کہتے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: صلوٰۃ بمعنیٰ دعا ہے اور دعا بمعنیٰ طلبِ رحمت ہے لہٰذا صلوٰۃ بمعنیٰ طلب رحمت ہوئی اور صلوٰۃ یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اَلصَّلٰوۃُ پر الف ولام مضاف الیہ کے عوض ہے پس تقدیری عبارت صَلٰوۃُ اللّٰہِ ہوئی جس کا معنیٰ ہوگا ''اللہ کا رحمت طلب کرنا''، اس سے تو اللہ کا محتاج ہونا لازم آئیگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ احتیاجی سے پاک ہے۔

﴿جواب﴾: جب صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو وہ طلب سے خالی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات طلب سے پاک ہے اور اس سے مجازاً رحمت مراد ہوتی ہے، کیونکہ جہاں حقیقی معنیٰ مراد لینا متعذر ہو وہاں مجازی معنیٰ مراد لیا جاتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا صلوٰۃ کو رحمت کے معنیٰ میں لینا درست نہیں، کیونکہ رحمت کا معنیٰ رقتِ قلب یعنی دل کا نرم ہونا ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ دل سے بھی پاک ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں رحمت کا مجازی معنیٰ مراد ہے یعنی رحمت کا معنیٰ مبادی مراد نہیں بلکہ رحمت کی علت اور غایت یعنی احسان مراد ہے، جیسا کہ ائمہ کرام نے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ تمام وہ کیفیات جو ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوں ان سے معنیٰ مبادی مرادی نہیں ہوگا بلکہ غایات مراد لی جائینگی۔

نبی کا لغوی واصطلاحی معنیٰ:

لفظِ نبی کی دو صورتیں ہیں کہ اسم جامد ہے یا مشتق ہے۔ اگر اسم جامد ہے تو اس کا معنیٰ ہوگا ''واسطہ''۔ تو پھر نبی کو نبی چونکہ اس لئے کہتے ہیں کہ نبی بھی اللہ تک پہنچنے کا ایک واسطہ ہوتا ہے۔ اور اگر نبی اسمِ مشتق ہے تو پھر اس کے مشتق منہ میں اختلاف ہے، کچھ کہتے ہیں کہ نبأ سے مشتق ہے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ نبوٌ سے مشتق ہے۔ اگر نبأ سے مشتق مانیں تو اس کا معنیٰ ہوگا ہے ''خبر دینے والا'' اس لحاظ سے نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی امورِ غیبیہ کی خبر دیتا ہے۔ اگر لفظ نبی نبوٌ سے مشتق ہو تو نبوٌ کا معنیٰ ہوتا ہے بلند ہونا پس نبی کا معنیٰ ہوگا بلند ہونے والا پس اس اعتبار سے نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ نبی بھی بقیہ مخلوق سے اپنے مرتبے میں بلند ہوتا ہے۔

✿ نبی کا اصطلاحی معنیٰ عموماً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ **هُوَ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْخَلْقِ لِاَحْكَامِهٖ**۔ کہ نبی وہ انسان ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرف اپنے احکام کے لئے مبعوث فرمائے، لیکن یہ معنیٰ درست نہیں ہے۔ کیونکہ انسان!

مرد عورت اور لڑکے اور لڑکی سبھی کو شامل ہے، جبکہ عورت نبی نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا صحیح معنیٰ یہ ہوگا هُوَ رَجُلٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِاَحْکَامِهٖ یہاں سے ضمناً رسول کی تعریف بھی جان لیں۔

رسول کی تعریف:

هُوَ رَجُلٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِاَحْکَامِهٖ فَلَهُ الْکِتَابُ وَشَرِیْعَةٌ مُتَجَدِّدَةٌ کہ وہ ایک مرد ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ اپنے احکام کے لئے نئی کتاب و شریعت دے کر مبعوث فرماتا ہے۔

ذَوَاتِ الْاَنْفُسِ الْقُدْسِیَّةِ الْمُنَزَّهَةِ عَنِ الْکُدُوْرَاتِ الْاِنْسِیَّةِ

❁ ذوات! ذات کی جمع ہے......اور انفس ! نفس کی جمع ہے......قدسیہ ! انفس کی صفت ہے......ذوات انفس قدسیہ سے مراد انبیاء کرام ہیں......المنزهة پاک و صاف...... کدورات ! کدورة کی جمع ہے بمعنیٰ آلودگی، گندگی، انسانی و بشری کمزوریاں۔

اَلْاٰیَاتِ : آیت کی جمع ہے، اس سے مراد قرآن پاک ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ آیات سے مراد اس کا لغوی معنیٰ نشانیاں ہوں، پس اس اعتبار سے معجزات خاص ہونگے، اور آیات عام تو معجزات کا ذکر آیات کے بعد تَخْصِیْص بَعْدَ التَّعْمِیْم کے قبیل سے ہو گا جو شرف و تعظیم کے لئے آیا کرتا ہے۔

معجزہ، ارہاص، کرامت اور استدراج

وَالْمُعْجِزَاتِ: معجزہ کی جمع ہے جس کا لغوی معنیٰ ہے عاجز کرنے والا، اور اصطلاح میں وہ نشانیاں مراد ہیں...... جو اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں اور رسولوں کو اظہار نبوت و رسالت کے بعد بطورِ دلیل عطا فرماتا ہے...... جو نشانیاں اظہار نبوت سے پہلے نبی و رسول سے صادر ہوں ان کو ارہاص کہا جاتا ہے اور اگر وہ نشانیاں خلافِ عادت اولیائے کرام سے صادر ہوں تو ان کو کرامت کہا جاتا ہے اور جو نشانیاں خلافِ عادت کفار سے صادر ہوں تو ان کو استدراج کہا جاتا ہے۔

حجۃ اور بینۃ میں فرق:

اَلْحُجَجِ وَالْبَیِّنَاتِ: حُجَج ! حجة کی جمع ہے بمعنیٰ برہان......اور بینات ! بینة کی جمع ہے بمعنیٰ دلیل۔ دونوں ایک دوسرے کے معنیٰ پر محمول ہوتے ہیں، البتہ ان میں یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حجت وہ ہے کہ جس سے قطعیت مستفاد ہوتی ہے اور بینہ عام ہے کہ اس سے قطعیت بھی مستفاد ہوتی ہے اور ظنیت بھی مستفاد ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾ وَبَعْدُ فَلَمَّا کَانَ بِاتِّفَاقِ اَهْلِ الْعَقْلِ وَاِطْبَاقِ ذَوِی الْفَضْلِ اَنَّ الْعُلُوْمَ سِیَّمَا الْیَقِیْنِیَّةِ اَعْلَی الْمَطَالِبِ وَاَبْهَی الْمَنَاقِبِ وَاَنَّ صَاحِبَهَا اَشْرَفُ الْاَشْخَاصِ الْبَشَرِیَّةِ

وَنَفْسَهٗ اَسْرَعُ اِتِّصَالًا بِالْعُقُوْلِ الْمَلَكِيَّةِ وَكَانَ الْاِطِّلَاعُ عَلٰى دَقَائِقِهَا وَالْاِحَاطَةُ بِكُنْهِ حَقَائِقِهَا لَايُمْكِنُ اِلَّا بِالْعِلْمِ الْمَرْسُوْمِ بِالْمَنْطِقِ اِذْبِهٖ يُعْرَفُ صِحَّتُهَا مِنْ سُقْمِهَا وَغَثُّهَا مِنْ سَمَنِهَا فَاَشَارَ اِلَىَّ مَنْ سَعِدَ بِلُطْفِ الْحَقِّ وَامْتَازَ بِتَايِيْدِهٖ مِنْ بَيْنِ كَافَّةِ الْخَلْقِ وَمَالَ اِلٰى جَنَابِهِ الدَّانِيْ وَالْقَاصِيْ وَاَفْلَحَ بِمُتَابَعَتِهِ الْمُطِيْعُ وَالْعَاصِيْ

﴿ترجمہ﴾: اور حمد وصلوۃ کے بعد چونکہ عقلاء کے اتفاق اور فضلاء کے اجماع سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ علوم تمام کے تمام خاص طور پر علوم یقینیہ اعلیٰ درجے کے مطلوب اور عمدہ ترین فضائل ہیں اور یہ کہ بے شک اس علم والا تمام انسانوں میں اشرف واکرم ہوتا ہے اور اس کا نفس بہت جلد عقول ملکیہ تک پہنچ جاتا ہے اور ان علوم کی باریکیوں پر واقفیت اور ان کے حقائق کی تہہ سے باخبر ہونا ناممکن ہے مگر اس علم کے ذریعے جس کا نام منطق رکھا گیا ہے اس لئے کہ اس علم (منطق) کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے علوم کی صحت کو ان کی غلطی سے اور ان کے ضعف کو ان کی قوت سے پس رہنمائی کی میری اس شخص نے جو نیک بخت ہو گئے اللہ تعالیٰ کی مہربانی کیساتھ اور ممتاز ہو گئے اس کی تائید کیساتھ تمام مخلوق میں سے اور متوجہ ہوئے اس کی بارگاہ کی طرف قریب رہنے والا اور دور رہنے والا اور کامیاب ہوئے اس کی پیروی کے ساتھ فرمانبردار اور عاصی۔

﴿تشریح﴾:

وَبَعْدُ ظروف زمانی میں سے ہے اور لازم الاضافت ہے اس کی تین حالتیں ہیں۔

1: اس کا مضاف الیہ مذکور ہو۔

2: مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہو یعنی لفظوں میں بھی نہ ہو اور متکلم کی نیت میں بھی نہ ہو۔

3: مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی لفظوں میں تو نہ ہو لیکن متکلم کی نیت میں ہو۔

✿ پہلی دو صورتوں میں تو معرب ہوتا ہے لیکن آخری اور تیسری صورت میں مبنی ہوتا ہے۔

﴿سوال﴾: فَلَمَّا كَانَ الخ: پر داخل شدہ فاء جزائیہ ہے جبکہ ماقبل میں شرط تو مذکور نہیں؟

﴿جواب﴾:1 کبھی ظروف زماں شرط کے معنیٰ کو بھی متضمن ہوتے ہیں اور یہاں بھی بَعْدُ شرط کے معنیٰ کو متضمن ہے اس لئے اس کے جواب میں فاء کا آنا صحیح ہے۔ جیسے قران مجید میں ہے اِذْلَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِيْمٌ

﴿جواب﴾2: کبھی حرف شرط مقدر ہوتا ہے جیسا کہ یہاں بھی مقدر اَمَّا حرف شرط ہے اور قاعدہ ہے وَالْمُقَدَّرُ كَالْمَلْفُوْظِ "کہ مقدر ملفوظ کی طرح ہوتا ہے"۔ لہٰذا اَمَّا مُقَدَّرَہ کے جواب میں اسی فاء کو لایا گیا ہے جس طرح اَمَّا مَلْفُوْظَہ کے جواب میں لایا جاتا ہے۔

فَلَمَّا كَانَ بِاتِّفَاقِ اَهْلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ شمسیہ کی تصنیف کی وجہ بیان کرنی ہے۔

1 کہ اہل عقل اور ارباب فضل کا اتفاق ہے کہ علوم میں بالخصوص علوم یقینیہ اعلیٰ درجے کے مطالب اور قابل فخر

مناقب سے ہیں۔

2: اس پر بھی اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے لوگوں میں اشرف وافضل ہوتے ہیں۔

3: اس پر بھی اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے کا نفس عقول ملکیہ کے ساتھ متصل ہونے میں سرعت کرتا ہے۔

4: علوم کے دقائق پر مطلع اوران کی حقیقتوں کا کما حقہ احاطہ کرنا علوم یقینیہ میں سے سوائے اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے۔

☆ اطباق بمعنیٰ اجماع......مناقب منقبۃ کی جمع ہے بمعنیٰ عمدہ فعل اور قابل فخر کام......عقول !عقل کی جمع ہے اور عقول ملکیہ سے مراد عقول عشرہ ہیں......دقائق !دقیقۃ کی جمع ہے بمعنیٰ باریک بات......حقائق !حقیقۃ کی جمع ہے......سقیم بمعنیٰ بیماری۔ غث بمعنیٰ کھوٹ......سمین بمعنیٰ موٹاپن۔

شمسیہ کو تالیف کرنے کی وجہ:

فَاَشَارَاِلٰی مَنْ سَعِدالخ: یعنی علوم میں بالخصوص علوم یقنیہ اور علوم یقینیہ میں علم منطق کو جب اہمیت حاصل ہے اور بیشتر اس میں خوبیاں پائی جاتی ہیں، تو مجھے ایک عظیم المرتبت اور باوقار شخصیت نے اس فن میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو تمام اصول وضوابط کی جامع ہو......کتاب اگر چہ مختصر ہو لیکن تمام مسائل اس میں پائے جائیں......یہ اشارہ چونکہ کسی معمولی شخصیت کا نہیں تھا اور نہ ہی کسی فضول کتاب کے لکھنے کے متعلق تھا......اس لئے میں نے اس کی تصنیف میں کوئی تأمل نہیں کیا۔ پس اول فرصت میں ہی اسے پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَهُوَ الْمَوْلٰی الصَّدْرُ الْاَعْظَمُ الصَّاحِبُ الْمُعَظَّمُ الْعَالِمُ وَالْفَاضِلُ الْمَقْبُوْلُ، الْمُنْعِمُ الْمُحْسِنُ، الْمُقْبِلُ النَّسِيْبُ، ذُوالْمَنَاقِبِ وَالْمَفَاخِرِ، شَمْسُ الْمِلَّةِ وَالدِّيْنِ، بَهَاءُ الْاِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِيْنَ قُدْوَةُ الْاَكَابِرِ وَالْاَمَاثِلِ مَلِكُ الصُّدُوْرِ وَالْاَفَاضِلِ ،قُطْبُ الْاَعَالِيْ، فَلَكُ الْمَعَالِيْ مُحَمَّدُ بْنُ الْمَوْلٰی الصَّدْرُ الْمُعَظَّمُ الصَّاحِبُ الْاَعْظَمُ دُسْتُوْرُ الْاٰفَاقِ اٰصِفُ الزَّمَانِ، مَلِكُ وُزَرَاءِ الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ، صَاحِبُ دِيْوَانِ الْمَمَالِكِ ،بَهَاءُ الْحَقِّ وَالدِّيْنِ، وَمُؤَيِّدُ عُلَمَاءِ الْاِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِيْنَ، قُطْبُ الْمُلُوْكِ وَالسَّلَاطِيْنِ ، مُحَمَّدٌ اَدَامَ اللّٰهُ ظِلَالَهُمَا وَضَاعَفَ جَلَالَهُمَا الَّذِيْ مَعَ حِدَاثَةِ سِنِّهٖ فَاقَ بِالسَّعَادَاتِ الْاَبَدِيَّةِ وَالْكَرَامَاتِ السَّرْمَدِيَّةِ وَاخْتَصَّ بِالْفَضَائِلِ الْجَمِيْلَةِ وَالْخَصَائِصِ الْحَمِيْدَةِ بِتَحْرِيْرِ كِتَابٍ فِي الْمَنْطِقِ جَامِعٍ لِقَوَاعِدِهٖ حَاوٍ لِاُصُوْلِهٖ وَضَوَابِطِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ سردار، آقا، وزیر اعظم، عالم، فاضل، مقبول، منعم، محسن، حسب ونسب والا، فضائل اور کارناموں والا

،ملت اور دین کا آفتاب، صاحب منقبت، قابل فخر، ملت ودین کا آفتاب، اسلام اور مسلمین کی رونق، اکابر اور افاضل کا پیشوا، فضیلت والوں اور سردار کا بادشاہ، بلند تر لوگوں کا قطب، بلندیوں کا آسمان یعنی محمد ہے جو بڑے سردار، وزیر اعظم، تمام مخلوق کے مرجع، زمانے کا آصف، مشرق اور مغرب کے وزیروں کا بادشاہ، مملکتوں کے دفاتر کا انچارج، دین اور حق کی رونق، علماء اسلام اور مسلمانوں کا مؤید، بادشاہوں اور سلاطین کے قطب یعنی محمد کا بیٹا ہے ہمیشہ رکھے اللہ ان دونوں کے سائے کو اور دوگنا کرے ان کی بزرگی کو جو اپنی نوعمری کے باوجود فائق ہوا ابدی نیک بختیوں کیساتھ اور سرمدی (دائمی) کرامتوں کیساتھ اور مخصوص ہوا عمدہ اوصاف کیساتھ اور قابل ستائش اخلاق کیساتھ (میری راہنمائی کی) علم منطق میں ایسی کتاب کے لکھنے کی جو اس کے قواعد کو جامع ہو اور اس کے اصول وضوابط کو محیط ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ الْمَوْلیٰ الخ: ما قبل میں صفات کا ذکر ہوا تھا اور یہاں ان کے موصوف کا ذکر ہے کہ وہ آقا! صدر وفاضل ہونے کے علاوہ مقبول، انعام کنندہ اور حسب ونسب والا بھی ہے جن کا اسم گرامی محمد ہے اور اتفاق سے ان کے والد گرامی کا نام بھی محمد ہے۔

☆ مفاخر ! مفخرة کی جمع ہے بمعنیٰ وہ چیز جس پر فخر کیا جائے...... قدوة ! پیشوا...... اماثل ! امثل کی جمع ہے بمعنیٰ افضل...... اعالی ! اعلیٰ کی جمع ہے...... معالی ! عالی کی جمع ہے بمعنیٰ بلند۔

بِتَحْرِيْرِ كِتَابٍ فِي الْمَنْطِقِ الخ: اس عبارت کا تعلق اشار فعل کے ساتھ ہے یعنی اس باوقار شخصیت نے مجھ سے علم منطق میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو قواعدِ منطق کی جامع ہو اور اصول وضوابط پر حاوی ہو۔

✪ یاد رہے یہاں اشارہ کرنے سے مراد حکم دینا ہے...... اس لفظ سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ بڑے لوگوں کا اشارہ ہی حکم کے درجے میں ہوتا ہے...... اس لئے کہ اَلْعَاقِلُ تَكْفِيْهِ الْإِشَارَةُ عقل مند کے لئے اشارہ ہی کافی ہوتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَبَادَرْتُ اِلٰى مُقْتَضٰى اِشَارَتِهٖ وَشَرَعْتُ فِيْ ثَبْتِهٖ وَكِتَابَتِهٖ مُسْتَلْزِمًا اَنْ لَّا اُخِلَّ بِشَيْءٍ يُعْتَدُّ بِهٖ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَالضَّوَابِطِ مَعَ زِيَادَاتٍ شَرِيْفَةٍ وَّنُكَتٍ لَطِيْفَةٍ مِّنْ عِنْدِيْ غَيْرِ تَابِعٍ لِاَحَدٍ مِّنَ الْخَلَائِقِ بَلْ لِّلْحَقِّ الصَّرِيْحِ الَّذِيْ لَا يَأْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ وَسَمَّيْتُهٗ بِالرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ فِيْ تَحْرِيْرِ الْقَوَاعِدِ الْمَنْطِقِيَّةِ وَرَتَّبْتُهٗ عَلٰى مُقَدَّمَةٍ وَّثَلَاثِ مَقَالَاتٍ وَّخَاتِمَةٍ مُعْتَصِمًا بِحَبْلِ التَّوْفِيْقِ مِنْ وَّاهِبِ الْعَقْلِ وَمُتَوَكِّلًا عَلٰى جُوْدِهِ الْمُفِيْضِ لِلْخَيْرِ وَالْعَدْلِ اِنَّهٗ خَيْرُ مُوَفِّقٍ وَّمُعِيْنٍ اَمَّا الْمُقَدَّمَةُ فَفِيْهَا بَحْثَانِ الْاَوَّلُ فِيْ مَاهِيَةِ الْمَنْطِقِ وَبَيَانِ الْحَاجَةِ اِلَيْهِ.

﴿ترجمہ﴾: پس میں نے اس کے اشارہ کے مقتضیٰ کی طرف سبقت کی اور میں اس کے لکھنے اور اس کی کتابت میں شروع ہوا، اس بات کا التزام کرتے ہوئے کہ میں اپنی طرف سے کسی ایسی چیز کو نہیں چھوڑوں گا جس کو قواعد وضوابط میں شامل کیا جاتا ہے عمدہ اضافات اور باریک نکتوں کیساتھ مخلوق میں سے کسی کی اتباع کئے بغیر بلکہ اس حق صریح کی اتباع کرتے ہوئے جس کے نہ سامنے سے باطل آ سکتا ہے اور نہ پیچھے سے اور میں نے اس کا نام اَلرِّسَالَةُ الشَّمْسِيَّةُ فِي تَحْرِيْرِ الْقَوَاعِدِ الْمَنْطِقِيَّةُ رکھا اور میں نے اسے ایک مقدمہ اور تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے درآنحالیکہ میں عقل دینے والے کی توفیق کی رسی کو پکڑنے والا ہوں اور خیر اور عدل کے بہانے والے کی سخاوت پر بھروسہ کرنے والا ہوں اسلئے کہ وہ بہترین توفیق دینے والا اور بہترین مددگار ہے بہر حال مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں پہلی بحث منطق کی حقیقت اور ماہیت اور اس کی طرف ضرورت کے بیان میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَبَادَرْتُ: یعنی علوم عقلیہ میں...... منطق کو جب اہمیت حاصل ہے...... اور اس فن میں کتاب لکھنے کیلئے ...... ایک عظیم المرتبت شخص...... نے اشارہ کیا...... تو میں نے کہنے کے مطابق...... ایک ایسی کتاب لکھنے کی طرف سبقت کر گیا...... جس میں سارے معتد بہ قواعد وضوابط...... موجود ہوں۔

زِيَادَات: جمع زیادة...... بمعنیٰ اضافہ ......شَرِيْفَةٍ اس کی صفت ...... بمعنیٰ عمدہ ...... نِكَت جمع نِكْتَه ...... بمعنیٰ نادر ودقیق بات ......لَطِيْفَةٍ اس کی صفت...... بمعنیٰ بہتر و باریک۔

مِنْ عِنْدِيْ: یعنی جو اضافہ میری طرف سے ہوگا...... وہ میری تحقیق ہوگا ...... کسی مخلوق کا تابع نہیں...... البتہ حق...... صَرِيْح کا تابع ضرور ہوگا...... جس کے پاس باطل...... یعنی خلاف واقع بات نہیں آتی ہے...... نہ سامنے اور نہ پیچھے سے......

سَمَّيْتُهٗ: یعنی مذکورہ کتابچہ...... کا نام میں نے رسالۂ شمسیہ فی قواعد منطقیہ رکھا...... اس کی وجہ یہ ہے...... کہ اس رسالہ کی طرف لکھنے کا اشارہ...... اگر چہ ایک عظیم المرتبت بزرگ نے دیا...... لیکن چونکہ اپنے ایک عزیز شاگرد...... خواجہ شمس الدین کو قواعد منطق حفظ کرانا ...... اصل مقصود تھا ...... اس لئے اس کے نام سے...... اس رسالہ کا نام رکھ دیا گیا۔

رَتَّبْتُهٗ: رسالۂ شمسیہ کا یہ اجمالی بیان ہے...... کہ اس کو ایک مقدمہ...... اور تین مقالے...... اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے...... جیسا کہ مصنفین کا طریقہ ہے...... کہ وہ شروع کتاب ہی میں...... ایسا خاکہ بنا کر دیتے ہیں...... جس سے کتاب پڑھنے والے کو...... شروع میں ہی بصیرت پیدا ہو جاتی ہے۔

مُعْتَصِمًا: ترکیب میں وہ رَتَّبْتُ کے فاعل سے...... حال واقع ہے...... یعنی پوری کتاب کی ترتیب...... اس حال میں ہوئی...... کہ مصنف! توفیق کی رسی کو...... مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہے ...... سوال پیدا ہوا ...... کہ

یہ توفیق کس کی ہے؟......جواب دیا گیا......کہ عقل کے عطا کرنے والے کی......یعنی خدائے تعالیٰ نے عقل کو اس قابل بنا دیا ......کہ مذکورہ حسین صورتوں میں......کتاب کو زیور تصنیف سے آراستہ کرے۔

مُتَوَكِّلًا : اس کا عطف مُغْتَنِمًا پر ہے......یعنی کتاب مذکور ......کو جو لکھا گیا......اپنے ذہن و دماغ پر بھروسہ کرتے ہوئے نہیں......بلکہ اس مالک حقیقی پر اعتماد کرتے ہوئے ......کہ اس کی صفات کریمانہ سے......جود وسخا بھی ہے......کہ جس سے خیر وعدل کا فیضان ہوتا ہے ......پس اسی پر نظر جما کر......یہ کتاب معرض وجود میں آئی......کیونکہ وہی بہترین توفیق دینے والا......اور اچھا مددگار ہے۔

عَدْل! وہ ہے......جو محنت کے مطابق صلہ ہو......اور خَيْر و فَضْل واحسان ہے......جو محنت سے زائد بلکہ اس کے سوا عطا کرے۔

اَمَّا الْمُقَدَّمَةُ: مذکورہ بالا امور اربعہ میں سے......اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے......لیکن مقدمہ......تو اس میں دو بحثیں ہیں......پہلی بحث ماہیت......منطق ......اور بیان حَاجَتِ اِلَيْهِ......یعنی غرض کے بیان میں...... اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

رسالہ شمسیہ مقدمہ، تین مقالات اور خاتمہ پر مشتمل ہے

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلرِّسَالَةُ مُرَتَّبَةٌ وَثَلٰثُ مَقَالَاتٍ وَخَاتِمَةٍ اَمَّا الْمُقَدَّمَةُ فَفِيْ مَاهِيَّةِ الْمَنْطِقِ وَبَيَانِ الْحَاجَةِ اِلَيْهِ وَمَوْضُوْعِهِ وَاَمَّا الْمَقَالَاتُ فَاَوَّلُهَا فِي الْمُفْرَدَاتِ وَالثَّانِيَةُ فِي الْقَضَايَا وَاَحْكَامِهَا وَالثَّالِثَةُ فِي الْقِيَاسِ وَاَمَّا الْخَاتِمَةُ فَفِيْ مَوَادِ الْاَقْيِسَةِ وَاَجْزَاءِ الْعُلُوْمِ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ رسالہ مرتب ہے ایک مقدمہ تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر، لیکن مقدمہ تو وہ منطق کی ماہیت میں اور اس کی ضرورت کے بیان اور اس کے موضوع کے بیان میں ہے۔ لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں ہے اور تیسرا قیاس کے بیان میں اور لیکن خاتمہ تو وہ قیاسوں کے مادے اور اجزاء علوم کے بیان میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ ...... یاد رہے اَقُوْلُ سے شرح یعنی قطبی کی عبارت کا بیان ہوگا جس کے قائل علامہ قطب الدین رازی علیہ الرحمۃ ہیں......جیسا کہ یہاں ہو رہا ہے۔ اور قَالَ کے بعد متن کا بیان ہوگا جس کے قائل علامہ علی بن عمر قزوینی علیہ الرحمۃ ہیں۔

اَلرِّسَالَةُ مُرَتَّبَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ یہ رسالہ ایک مقدمہ اور تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر

مشتمل ہے، بہرحال مقدمہ تو اس میں تین چیزوں کا بیان ہے (۱) منطق کی حقیقت (۲) منطق کی ضرورت (۳) منطق کا موضوع۔

وَاَمَّا الْمَقَالَاتُ: مقالات! مقالۃ کی جمع ہے اس کا لغوی معنیٰ ''جز'' ہے اور اصطلاحی معنیٰ ''کلام کا وہ حصہ جو جنس مقاصد پر دلالت کرتا ہے''۔

☆ پہلا مقالہ کہ اس میں مفردات کا بیان ہے ...... جیسے کلیاتِ خمسہ، اور معرف کی اقسام اربعہ...... ان کے ساتھ ساتھ تبعاً مرکب ناقصہ کو بھی بیان کیا جائیگا۔

☆ اور دوسرے مقالہ میں قضایا اور ان کے احکام یعنی نقیض، عکس مستوی اور عکس نقیض کا بیان ہے۔

☆ اور تیسرے مقالہ میں قیاس کا بیان ہے اور خاتمہ میں دو چیزوں کا بیان ہے (۱) قیاس کے مواد مثلاً صناعاتِ خمسہ یعنی برہانی جدلی، خطابی، شعری، سفسطی (۲) اجزاء العلوم ...... اجزاء العلوم سے مراد تین چیزیں ہیں۔(۱) موضوعات (۲) ان کے مبادی کا بیان کہ جن پر مسائل موقوف ہوں (۳) اور مبادی کے مسائل۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اجزائے خمسہ کی دلیل حصر

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَا رَتَّبَهَا عَلَيْهَا لِاَنَّ مَا يَجِبُ اَنْ يُّعْلَمَ فِي الْمَنْطِقِ اِمَّا اَنْ يَّتَوَقَّفَ الشُّرُوْعُ فِيْهِ عَلَيْهِ اَوْ لَا فَاِنْ كَانَ الْاَوَّلُ فَهُوَ الْمُقَدَّمَةُ وَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْبَحْثُ فِيْهِ عَنِ الْمُفْرَدَاتِ فَهُوَ الْمَقَالَةُ الْاُوْلٰى اَوْ عَنِ الْمُرَكَّبَاتِ فَلَا يَخْلُوْا اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْبَحْثُ فِيْهِ عَنِ الْمُرَكَّبَاتِ الْغَيْرِ الْمَقْصُوْدَةِ بِالذَّاتِ فَهُوَ الْمَقَالَةُ الثَّانِيَةُ اَوْ عَنِ الْمُرَكَّبَاتِ الَّتِيْ هِيَ الْمَقَاصِدُ بِالذَّاتِ فَلَا يَخْلُوْا اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ النَّظْرُ فِيْهَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ وَحْدَهَا وَهِيَ الْمَقَالَةُ الثَّالِثَةُ اَوْ مِنْ حَيْثُ الْمَادَّةِ وَهُوَ الْخَاتِمَةُ۔

﴿ترجمہ﴾: اور ماتن نے اپنے رسالہ کو اجزاء خمسہ مذکورہ پر ترتیب اس لئے دیا ہے کہ جس چیز کا منطق میں جاننا ضروری ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں شروع فی المنطق موقوف ہوگا یا نہ ہوگا، اگر اول ہو تو یہ مقدمہ ہے اور اگر ثانی ہو تو اس میں بحث یا تو مفردات سے ہوگی اور یہی مقالہ اول ہے یا بحث مرکبات سے ہوگی، یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں بحث مرکبات غیر مقصود بالذات ہوگی اور یہی مقالہ ہے۔ اور یا ان مرکبات سے بحث ہوگی جو مقصود بالذات ہیں یہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں بحث باعتبار صورت ہوگی یہی مقالہ ثالثہ ہے اور یا بحث باعتبار مادہ ہوگی اور یہی خاتمہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا رَتَّبَهَا عَلَيْهَا الخ: چونکہ ماتن علامہ علی بن عمر قزوینی علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب یعنی رسالہ شمسیہ کو اجزاء خمسہ پر مشتمل کیا تھا پس یہاں سے شارح علامہ قطب الدین رازی علیہ الرحمۃ ان اجزاء خمسہ (یعنی مقدمہ، مقالہ اولیٰ، ثانیہ، ثالثہ اور خاتمہ) کی دلیل حصر کو بیان فرمارہے ہیں۔

کہ وہ امور جنکا علم منطق میں جاننا ضروری ہے وہ دو حال سے خالی نہیں...... یا تو ان پر شروع فی العلم موقوف ہوگا یا ان پر شروع فی العلم موقوف نہیں ہوگا...... اگر ان پر شروع فی العلم موقوف ہو تو وہ مقدمہ ہے...... اور اگر ان پر شروع فی العلم موقوف نہ ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں...... یا ان میں مفردات کا بیان ہوگا یا مرکبات کا بیان ہوگا...... اگر ان میں مفردات کا بیان ہو تو وہ مقالہ اولیٰ ہے...... اور اگر ان میں مرکبات سے بحث ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا ان میں مرکبات غیر مقصودہ بالذات سے بحث ہوگی...... یا مرکبات مقصودہ بالذات سے بحث ہوگی اگر مرکبات غیر مقصودہ بالذات سے بحث ہو تو وہ مقالہ ثانیہ ہے...... اور اگر مرکبات مقصودہ بالذات سے بحث ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں مرکبات مقصودہ بالذات سے محض من حیث الصورہ بحث ہوگی...... یا من حیث المادہ بحث ہوگی...... اگر اول ہو تو مقالہ ثالثہ ہے اور اگر ثانی ہو تو خاتمہ ہے۔

﴿فائدہ﴾: شارح کی اس عبارت حصر پر میر صاحب نے دو اعتراض مع جواب ذکر کیے ہیں جو افادہ کی غرض سے نقل کیے جاتے ہیں اور اس اعتراض کا باعث شارح کی عبارت **لان مايجب ان يعلم في المنطق** ہے۔

﴿اعتراض﴾ 1: جس چیز کا منطق میں جاننا ضروری ہے وہ یقیناً منطق کا جزء ہے (اس لئے کہ منطق میں غیر منطق کو بیان نہیں کیا جاتا ورنہ علوم میں اختلاف لازم آئے گا نیز جو منطق سے خارج ہو اس کا منطق میں جاننا ضروری نہیں) تو اس سے لازم آئے گا کہ مقدمہ بھی جزء منطق ہے حالانکہ علماء کا اتفاق ہے کہ مقدمہ جزء منطق نہیں ہے۔

﴿اعتراض﴾ 2: حسب تقریر اعتراض اول جب مقدمہ جزء منطق ہوا تو شروع فی المقدمہ شروع فی المنطق ہوا (کیونکہ کسی علم کو شروع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے کسی جزء کو شروع کیا جائے) پہلے سے مفروض ہے کہ **شروع في المنطق موقوف على الشروع في المقدمة** تو اس سے لازم آئے گا کہ **شروع في المقدمة موقوف على الشروع في المقدمة** اور یہ محال ہے کیونکہ یہ توقف الشیء علی نفسہ کو مستلزم ہے اور توقف الشیء علی نفسہ باطل ہے اس کو آپ یوں ترتیب دے سکتے ہیں (صغریٰ) **الشروع في المقدمة شروع في المنطق** (کبریٰ) **والشروع في المنطق موقوف على الشروع في المقدمة** (نتیجہ) **الشروع في المقدمة موقوف على الشروع في المقدمة**۔

﴿جواب﴾: شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت میں مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے **لان ما يجب ان يعلم في كتب المنطق** اس صورت میں مقدمہ کا جزء کتب منطق ہونا لازم آیا نہ کہ جزء منطق لہٰذا اعتراض اول مرتفع ہوا اور چونکہ اعتراض اول سے ہی اعتراض ثانی ناشی تھا لہٰذا وہ بھی مرتفع ہوگیا باقی مضاف یعنی لفظ کتب کے محذوف ہونے پر دلیل یہ ہے

کہ شارح کا مقصد کتاب کے اجزاءِ خمسہ میں منحصر ہونے کو بیان کرنا ہے نہ کہ علم منطق کے انحصار کو (فافہم)۔

اَوْعَنِ الْمُرَكَّبَاتِ الخ: یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مرکبات کی جیسے دو قسمیں ہیں (۱) مقصودہ۔(۲) غیر مقصودہ۔اور دونوں کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا ہے اسی طرح مفردات کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مقصودہ جیسے تعریفات اور (۲) غیر مقصودہ جیسے کلیاتِ خمسہ وغیرہ لہٰذا مفردات کی ان دونوں قسموں کو بھی دو مقالہ جات میں بیان کرنا چاہیے تھا ...... ایک مقالہ میں کیوں بیان کیا گیا ہے؟

﴿جواب﴾: مرکبات کی دونوں قسموں کے احکام اور ان کے لوازم چونکہ بہت زیادہ ہیں اس لئے اس اشتباہ سے بچنے کے لئے ہر ایک کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا ہے جبکہ مفردات کی دو قسموں کے احکام ولوازم اس قدر زیادہ نہیں اس لئے انہیں ایک ہی مقالہ میں بیان کیا گیا ہے۔

اَوْ مِنْ حَيْثُ الْمَادَّةِ یہاں پر بھی ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کہ ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ خاتمہ میں دو چیزیں بیان کی جائینگی (۱) قیاس کے مادے۔(۲) اجزائے علوم لیکن دلیل حصر سے صرف ایک چیز یعنی قیاس کے مادے معلوم ہوتے ہیں اجزائے علوم معلوم نہیں ہوتے۔

﴿جواب﴾: خاتمہ کے بیان سے مقصود قیاس کے مادے ہیں لیکن اجزائے علوم کا بیان چونکہ تبعا کیا گیا ہے تا کہ معلومات میں اضافہ ہو کیونکہ مطلوب کے ایصال میں اجزائے علوم کا کوئی دخل نہیں اس لئے کہ دلیل حصر میں اجزائے علوم کو یہاں نہیں کیا گیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مقدمہ سے مراد!

﴿عبارت﴾: وَالْمُرَادُ بِالْمُقَدَّمَةِ هٰهُنَا مَايَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوْعُ فِى الْعِلْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور یہاں مقدمہ سے مراد وہ ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہو

﴿تشریح﴾:

وَالْمُرَادُ بِالْمُقَدَّمَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مقدمہ کی مراد کو متعین کرنا ہے۔

اور ھٰھُنَا کہہ کر شارح علیہ الرحمۃ نے مقدمہ کے کئی معانی کی طرف اشارہ کیا ہے جو کہ درج ذیل ہیں۔

(۱) مقدمہ کا اطلاق اس قضیہ پر ہوتا ہے جو قیاس یا حجت کا جزء بنتا ہے۔

(۲) مقدمہ کا اطلاق ان امور پر بھی ہوتا ہے جن پر صحت قیاس موقوف ہو۔جیسے ایجاب صغری اور کلیت کبری۔

(۳) مقدمہ کا اطلاق ان امور اور ان اشیاء پر بھی ہوتا ہے جن پر شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ موقوف ہو۔

☆ اور یہاں یہی تیسرا معنی مراد ہے یعنی وہ امور جن پر شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ موقوف ہو اور وہ امور تین ہیں۔
(۱)...... ماہیت منطق۔(۲)...... ضرورت منطق۔(۳)...... موضوع منطق۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تصور علم پر شروع فی العلم کے موقوف کیوں؟

﴿عبارت﴾:: وَوَجْهُ تَوَقُّفِ الشُّرُوْعِ اَمَّا عَلٰى تَصَوُّرِ الْعِلْمِ فَلِاَنَّ الشَّارِعَ فِي الْعِلْمِ لَوْلَمْ يَتَصَوَّرْ اَوَّلًا ذٰلِكَ الْعِلْمَ لَكَانَ طَالِبًا لِلْمَجْهُوْلِ الْمُطْلَقِ وَهُوَ مُحَالٌ لِامْتِنَاعِ تَوَجُّهِ النَّفْسِ نَحْوَ الْمَجْهُوْلِ الْمُطْلَقِ وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ قَوْلَهُ اَلشُّرُوْعُ فِي الْعِلْمِ يَتَوَقَّفُ عَلٰى تَصَوُّرِهٖ اِنْ اَرَادَ بِهِ التَّصَوُّرَ بِوَجْهٍ مَّا فَمُسَلَّمٌ لٰكِنْ لَايَلْزَمُ مِنْهُ اَنَّهٗ لَابُدَّ مِنْ تَصَوُّرِهٖ بِرَسْمِهٖ فَلَا يَتِمُّ التَّقْرِيْبُ اِذِ الْمَقْصُوْدُ بَيَانُ سَبَبِ اِيْرَادِ رَسْمِ الْعِلْمِ فِيْ مُفْتَتَحِ الْكَلَامِ وَاِنْ اَرَادَ بِهِ التَّصَوُّرَ بِرَسْمِهٖ فَلَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَوْلَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ مُتَصَوَّرًا بِرَسْمِهٖ يَلْزَمُ طَلَبُ الْمَجْهُوْلِ الْمُطْلَقِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ ذٰلِكَ لَوْلَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ مُتَصَوَّرًا بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ فَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ لَابُدَّ مِنْ تَصَوُّرِ الْعِلْمِ بِرَسْمِهٖ لِيَكُوْنَ الشَّارِعُ فِيْهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ فِيْ طَلَبِهٖ فَاِنَّهٗ اِذَا تَصَوَّرَ الْعِلْمَ بِرَسْمِهٖ وَقَفَ عَلٰى جَمِيْعِ مَسَائِلِهٖ اِجْمَالًا حَتّٰى اَنَّ كُلَّ مَسْئَلَةٍ مِّنْهُ تَرِدُ عَلَيْهِ عَلِمَ اَنَّهَا مِنْ ذٰلِكَ الْعِلْمِ كَمَا اَنَّ مَنْ اَرَادَ سُلُوْكَ طَرِيْقٍ لَمْ يُشَاهِدْهُ لٰكِنْ عَرَفَ اِمَارَتَهٗ فَهُوَ عَلٰى بَصِيْرَةٍ فِيْ سُلُوْكِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور شروع فی العلم کے موقوف ہونیکی وجہ تصور علم پر! یہ ہے کہ کسی علم کو شروع کرنیوالا اور اگر اولاً اس علم کا تصور نہ کرے تو وہ مجہول مطلق کا طالب ہوگا اور طلب مجہول مطلق محال ہے کیونکہ نفس کا مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہونا ممتنع ہے، اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر "تصور علم پر شروع فی العلم موقوف ہونے" سے مراد تصور بوجہ ما ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علم کا تصور برسمہ ضروری ہے، لہٰذا تقریب تام نہ ہوئی، اس لئے کہ مقصود تو آغاز کلام میں رسم ذکر کرنے کا سبب بیان کرنا ہے۔ اور اگر اس سے مراد تصور برسمہ ہے تو یہ تسلیم نہیں کہ اگر علم کا تصور برسمہ نہ ہو تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی یہ تو اس وقت لازم آئے گا جب علم کسی وجہ سے بھی متصور نہ ہو پس بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ علم کا تصور برسمہ ضروری ہے تاکہ شروع کرنے والے کو اس کی طلب میں بصیرت ہو کیونکہ جب اس کو علم کا تصور برسمہ حاصل ہوگا تو وہ اجمالی طور پر اس کے جمیع مسائل سے واقف ہو جائیگا، یہاں تک کہ اسکا جو مسئلہ بھی اس کے سامنے آئے گا وہ جان لے گا کہ یہ اسی علم کا مسئلہ ہے۔ جیسے وہ شخص جو ایسی راہ پر چلنا چاہے جس کو اس نے نہیں دیکھا لیکن اس کی

علامات سے واقف ہے تو وہ اس راستے پر چلنے میں بصیرت پر ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

گزشتہ وجہ حصر میں شارح علیہ الرحمۃ نے یہ کہا تھا کہ کچھ امور ایسے ہیں جن پر شروع فی العلم موقوف ہے اور وہ امور تین ہیں۔(۱) تصور علم (۲) ضرورت علم (۳) موضوع علم۔ تو اس عبارت میں شارح امر اول (تصور علم) پر شروع فی العلم کے توقف کی وجہ بیان کر رہے ہیں...... یہاں سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تصور علم پر شروع فی العلم کے موقوف ہونیکی وجہ کو بیان کرنا ہے...... کہ اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور حاصل نہ ہو تو شارع فی العلم کا مجہول مطلق کا طالب ہونا لازم آئیگا اور مجہول مطلق کا طالب ہونا محال ہے...... جب لازم یعنی مجہول مطلق کا طالب ہونا محال ہے تو ملزوم یعنی شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور حاصل نہ ہونا بھی محال ہوگا جب یہ بھی محال ہے تو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور حاصل ہونا ضروری ہوگا۔

تصور کی اقسام:

تصور کی دو قسمیں ہیں۔(۱) تصور بوجہ ما...... (۲) تصور برسمہ

1: تصور بوجہ ما: کسی چیز کا مختصر سا تعارف۔

2: تصور برسمہ: کسی فن یا علم کی ایسی تعریف جو علی وجہ البصیرۃ اس فن کی طرف مکمل راہنمائی کرے۔

لِامْتِنَاعِ تَوَجُّهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مجہول مطلق کی طلب کے محال ہونے کی وجہ کو بیان کرنا ہے کہ مجہول مطلق کی طلب محال اس لئے کہ نفس مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا اسلئے مجہول مطلق کی طلب محال ہے۔

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ قَوْلَهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ الشروع فی العلم یتوقف علی تصورہ یعنی علم کا شروع کرنا اس کے تصور کرنے پر موقوف ہے...... ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ تصور علم میں تصور سے آپ کی کیا مراد ہے تصور بوجہ ما مراد ہے؟...... یا تصور برسمہ مراد ہے...... اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد تصور سے تصور بوجہ ما ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور بوجہ ما حاصل نہ ہو تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئیگی...... اس صورت میں یہ ملازمہ بالکل صحیح اور مسلم ہے یعنی یہ بات ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور بوجہ ما حاصل نہ ہو تو شارع فی العلم کا مجہول مطلق کا طالب ہونا لازم آئے گا...... لیکن اس وقت دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہوگی...... اسلئے کہ مقصود تو افتتاح کلام اور مقدمہ میں علم کے تصور برسمہ کے لانے کی وجہ کو بیان کرنا ہے...... اور مقصود یہ بیان کرنا تھا کہ شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور برسمہ حاصل ہونا ضروری ہے جبکہ دلیل سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور بوجہ ما حاصل ہونا ضروری ہے اور تصور بوجہ ما کے ضروری الحصول ہونے سے تصور برسمہ کا ضروری الحصول ہونا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ تصور بوجہ عام ہے اور تصور برسمہ خاص ہے اور عام کے پائے جانے سے اور حاصل ہونے سے خاص کا پایا جانا اور حاصل ہونا ثابت نہیں ہوتا

اور عام کے ضروری الحصول ہونے سے خاص کا ضروری الحصول ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ الغرض اس صورت میں دلیل دعوی کے مطابق نہیں ہوگی، کیونکہ دعوی خاص (شروع فی العلم سے قبل تصور برسمہ کے ضروری ہونے کا) ہے اور دلیل عام ہے کہ اس سے شروع فی العلم سے قبل رتصور بوجہ ما کا ضروری ہونا ثابت ہوتا ہے......اور اگر آپ کہیں کہ ہماری تصور سے مراد تصور برسمہ ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور برسمہ حاصل نہ ہو تو شارع فی العلم کا مجہول مطلق کا طالب ہونا لازم آئیگا اس صورت میں ہمیں یہ ملازمہ ہی مسلم نہیں یعنی ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور برسمہ حاصل نہ ہو تو شارع فی لعلم کا مجہول مطلق کا طالب ہونا لازم آئیگا......اس لئے کہ مجہول مطلق کی طلب تو اس وقت لازم آتی ہے جب شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور بوجہ ما حاصل نہ ہو اور شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور برسمہ حاصل نہ ہونے سے تصور بوجہ ما کا حاصل نہ ہونا ممتنع ہے یعنی علم کے تصور برسمہ کے حاصل ہونے سے لازم نہیں آتا کہ اس سے اس علم کا تصور بوجہ ما بھی حاصل نہ ہو کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کو تصور برسمہ حاصل نہ ہو لیکن تصور بوجہ ما اسے حاصل ہو، اسلئے کہ تصور بوجہ ما عام ہے اور تصور برسمہ خاص ہے اور خاص نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عام بھی حاصل نہ ہو کیونکہ انتفاء خاص انتفاء عام کو مستلزم نہیں ہے۔

فَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ لَابُدَّ الخ :- سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہماری مراد دوسرے شق یعنی برسمہ ہے اور رہی بات آپکے مذکورہ اعتراض کی......تو اس کا جواب یہ ہے کہ کہ اس دوسری صورت میں ایک قید اور ایک شرط محذوف ہے اور وہ قید علی وجہ البصیرۃ کی ہے یعنی علم کا شروع کرنا علیٰ وجہ البصیرۃ تصور برسمہ پر موقوف ہے اور یہ بالکل ظاہر اور واضح ہے اس لئے کہ علم کا علیٰ وجہ البصیرۃ شروع کرنا ان تمام امور پر موقوف ہے جن کا مقدمہ میں تذکرہ کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ جس شخص کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور برسمہ حاصل ہو جاتا ہے تو وہ اس علم کے مسائل سے اجمالی طور پر واقف ہو جاتا ہے، اس میں اس قدر صلاحیت اور استعداد آجاتی ہے کہ اس کی روشنی میں وہ پہچان لیتا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق اسی علم سے ہے یا نہیں۔

کَمَا اَنَّ مَنْ اَرَادَ الخ :- سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اسی بات کو ایک نظیر سے سمجھانا ہے۔

کہ اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو ایک ایسے راستے پر چلنا چاہتا ہو جسے اس نے دیکھا نہ ہو......لیکن اس راستے کی علامات ونشانات سے واقف ہو تو وہ اس راستے پر علی وجہ البصیرۃ چلے گا اور گمراہ نہیں ہوگا بلکہ منزل مقصود تک پہنچ جائیگا۔ اسی طرح وہ شخص جس کو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور برسمہ حاصل ہوگا اور اس علم کی علامات سے واقف ہوگا اور اس علم میں اپنے مقصد تک بسہولت پہنچ جائیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

غرض وغایت پر شروع فی العلم موقوف کیوں؟

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا عَلٰی بَیَانِ الْحَاجَةِ اِلَیْهِ فَلِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَعْلَمْ غَایَةَ الْعِلْمِ وَالْغَرْضُ مِنْهُ لَکَانَ طَلَبُهٗ عَبَثًا وَاَمَّا عَلٰی مَوْضُوْعِهٖ فَلِاَنَّ تَمَایُزَ الْعُلُوْمِ بِحَسْبِ تَمَایُزِ الْمَوْضُوْعَاتِ فَاِنَّ عِلْمَ الْفِقْهِ مَثَلًا اِنَّمَا یَمْتَازُ عَنْ عِلْمِ اُصُوْلِ الْفِقْهِ بِمَوْضُوْعِهٖ لِاَنَّ عِلْمَ الْفِقْهِ یُبْحَثُ فِیْهِ اَفْعَالُ الْمُکَلَّفِیْنَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا تَحِلُّ وَتَحْرُمُ وَتَصِحُّ وَتَفْسُدُ وَعِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْهِ یُبْحَثُ فِیْهِ عَنِ الْاَدِلَّةِ الشَّرْعِیَّةِ السَّمْعِیَّةِ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا تُسْتَنْبَطُ مِنْهَا الْاَحْکَامُ الشَّرْعِیَّةُ فَلَمَّا کَانَ لِهٰذَا مَوْضُوْعٌ وَلِذٰلِكَ مَوْضُوْعٌ اٰخَرُ صَارَا عِلْمَیْنِ مُتَمَایِزَیْنِ مُنْفَرِدًا کُلٌّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ فَلَوْ لَمْ یَعْرِفِ الشَّارِعُ فِی الْعِلْمِ اَنَّ مَوْضُوْعَهٗ اَیُّ شَیْءٍ هُوَ لَمْ یَتَمَیَّزِ الْعِلْمُ الْمَطْلُوْبُ عِنْدَهٗ وَلَمْ یَکُنْ لَهٗ فِیْ طَلَبِهٖ بَصِیْرَةٌ

﴿ترجمہ﴾: ضرورت منطق کے بیان پر (شروع فی العلم) اس لئے موقوف ہے کہ اگر وہ علم کی غایت نہ جانے تو اس کا طلب کرنا لغو ہوگا اور موضوع منطق پر اس لئے موقوف ہے کہ علوم کا باہمی امتیاز، امتیازِ موضوعات پر ہوتا ہے، مثال کے طور پر علم فقہ علم اصول فقہ سے اپنے موضوع کے بنا پر ممتاز ہے کیونکہ علم فقہ میں افعال مکلفین سے بحث ہوتی ہے بایں حیثیت کے وہ حلال ہیں یا حرام، صحیح ہیں یا فاسد، اور علم اصول فقہ میں ادلہ سے بحث ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ ان سے شرعی احکام مستنبط ہوتے ہیں پس چونکہ اس کا ایک موضوع ہے اور اس کا ایک دوسرا موضوع ہے اسلئے یہ دونوں آپس میں ممتاز اور ایک دوسرے سے جدا علم ہو گئے، اب اگر شروع کرنے والا یہ نہ جانے کہ اس کا موضوع کیا چیز ہے تو اسکے سامنے علم مطلوب ممتاز نہ ہوگا اور نہ اس کو اس علم کی طلب میں کوئی بصیرت ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا عَلٰی بَیَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امر ثانی یعنی غرض وغایت پر شروع فی العلم کے موقوف ہونے کی وجہ کو بیان کرنا ہے...... کہ اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے قبل اس علم کی غرض وغایت کا معلوم نہ ہو تو شارع فی العلم کی طلب کا عبث ہونا لازم آئیگا اور یہ لازم یعنی طلب کا عبث ہونا محال ہے اور جب لازم محال ہے تو ملزوم یعنی شروع فی العلم سے پہلے اس علم کی غرض کا معلوم نہ ہونا بھی محال ہوگا، جب یہ بھی محال ہے تو شروع فی العلم سے پہلے اس علم کی غرض کا معلوم ہونا ضروری ہوگا۔

معرفتِ موضوع پر شروع فی العلم موقوف کیوں؟:

وَاَمَّا عَلٰی مَوْضُوْعِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ امر ثالث یعنی معرفت موضوع پر شروع فی العلم کے

موقوف ہونے کی وجہ کو بیان کرنا ہے لیکن اس کو سمجھنے کے لئے بطور تمہید کے ایک بات جان لیں وہ یہ ہے کہ علوم کا باہمی امتیاز موضوعات کے باہمی امتیاز سے ہوتا ہے مثلاً علم فقہ اصول فقہ یہ دونوں علیحدہ علم ہیں اور ان کے اندر باہمی امتیاز ان کے موضوعات کے اعتبار سے ہے وہ اس طرح سے کہ علم فقہ کا موضوع **اَفْعَالُ الْمُکَلَّفِیْنَ مِنْ حَیْثُ الْحِلَّۃِ وَالْحُرْمَۃِ** ہے اور علم فقہ کا موضوع **اَلْاَدِلَّۃُ الشَّرْعِیَّۃُ مِنْ حَیْثُ اَنَّھَا تُسْتَنْبَطُ مِنْھَا الْاَحْکَامُ الشَّرْعِیَّۃُ** ہے چونکہ ان دونوں علموں کے موضوع الگ الگ ہیں تو لامحالہ وہ علم بھی علیحدہ علیحدہ ہونگے پس جب یہ ثابت ہوگیا کہ علوم کا باہمی امتیاز ان کے موضوع کے باہمی امتیاز کے سبب سے ہوتا ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر شارع فی العلم کو شروع فی العلم سے قبل اس علم کا موضوع معلوم نہ ہو تو علم مطلوب طالب کے ہاں جمیع ماعداہ سے مکمل طور پر ممتاز نہیں ہوگا۔ جب علم مطلوب جمیع ماعداہ سے مکمل طور پر ممتاز نہیں ہوگا تو طالب و شارع فی العلم کو اس علم میں بصیرت حاصل نہیں ہوگی، لیکن لازم یعنی علم مطلوب کا عندالطالب جمیع ماعداہ سے ممتاز نہ ہونا اور علم کی طلب میں بصیرت کا حاصل نہ ہونا باطل ہے پس جب لازم یعنی علم مطلوب کا طالب کے پاس جمیع ماعداہ سے ممتاز نہ ہونا باطل ہے تو ملزوم یعنی شروع فی العلم سے قبل اس علم کا موضوع معلوم نہ ہونا بھی باطل ہوگا جب یہ بھی باطل تو شروع فی العلم سے قبل اس علم کا موضوع معلوم ہونا ضروری ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

رسم منطق اور غایت منطق کو الگ اور موضوع منطق کو الگ بیان کرنے کی وجہ

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا كَانَ بَيَانُ الْحَاجَةِ اِلَى الْمَنْطِقِ يَنْسَاقُ اِلٰى مَعْرِفَتِهٖ بِرَسْمِهٖ اَوْرَدَهُمَا فِيْ بَحْثٍ وَّاحِدٍ وَصَدَّرَ الْبَحْثَ بِتَقْسِيْمِ الْعِلْمِ اِلَى التَّصَوُّرِ فَقَطْ وَالتَّصْدِيْقِ لِتَوَقُّفِ بَيَانِ الْحَاجَةِ اِلَيْهِ عَلَيْهِ

﴿ترجمہ﴾: چونکہ منطق کی ضرورت کا بیان منطق کی تعریف برسمہ کی طرف مؤدی ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ ان دونوں کو ایک بحث میں لائے اور بحث کو علم کی تقسیم تصور فقط اور تصدیق کی طرف کرکے تقسیم شروع کیا کیونکہ منطق کی ضرورت کا بیان اس تقسیم پر موقوف ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا كَانَ بَيَانُ الْحَاجَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: جب شروع فی العلم اشیاء ثلاثہ یعنی غایت منطق، ماہیت منطق، اور موضوع منطق پر موقوف ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہئے تھا کہ وہ ان تینوں کو مستقل الگ الگ بحث میں بیان کرتے یا تینوں کو ایک ہی بحث میں بیان کرتے...... اسکی کیا وجہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے رسم منطق اور غایت منطق کو بحث واحد میں ذکر کیا اور موضوع منطق کو

علیحدہ ایک بحث میں ذکر کیا۔

﴿جواب﴾: چونکہ رسم منطق اور غایت منطق کے درمیان شدت ربط تھا کیونکہ غرض وغایت کے جاننے سے رسم منطق بھی معلوم ہو جاتی ہے اسی شدت ربط میں کی بناء پر ان کو ایک بحث میں اکٹھے ذکر کیا......اور غایت منطق کے بیان سے رسم منطق اسی طرح معلوم ہو جاتی ہے کہ غایت منطق کے بیان کا مطلب یہ ہے کہ اس میں وہ چیزیں بیان کی جائیں جن میں لوگ محتاج الی المنطق ہوں اور وہ چیزیں کہ جن میں لوگ محتاج الی المنطق ہیں وہ غرض وغایت ہے اور اسی سے معرفت منطق بالغایت معلوم ہو جاتی ہے اور معرفت منطق بالغایت ہی تو منطق کا تصور برسمہ ہے۔

﴿سوال﴾: اگر ان دونوں کو اکھٹے ایک بحث میں بیان کرنا ہی تھا تو رسم منطق کو غرض وغایت سے پہلے بیان کرتے اسکی وجہ کیا ہے کہ غرض وغایت کو رسم منطق پر مقدم کیا؟

﴿جواب﴾: چونکہ غرض وغایت یہ مُتَضَمَّن ہے اور رسم منطق یہ مُتَضَمِّن ہے اور مُتَضَمَّن اصل ہوتا ہے اور مُتَضَمِّن فرع اور اصل فرع سے مقدم کیا ہے اس وجہ سے غایت منطق کو رسم منطق پر مقدم کیا ہے۔

وَصَدَّرَ الْبَحْثَ بِتَقْسِيْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: جب غرض وغایت اصل ہے اور اسکی وجہ سے اس کو رسم منطق پر مقدم کیا ہے تو چاہیے یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمۃ منطق کی غرض وغایت سے بحث شروع کرتے اسکی کیا وجہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے علم کی تقسیم شروع کردی تو یہ **اِشْتِغَال بِمَالَا يَعْنِيْ** اور **خُرُوْج عَنِ الْمَبْحَث** ہے۔

﴿جواب﴾: غرض وغایت کا جاننا یہ موقوف ہے چند مقدمات پر جو کہ درج ذیل ہیں۔

ا۔علم کی دو قسمیں ہیں۔ا۔تصور۔۲۔تصدیق۔پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ا۔بدیہی۔۲۔نظری۔

۳۔نظریات کو بدیہات سے بذریعہ نظر وفکر حاصل کیا جاتا ہے۔

۴۔اور نظر وفکر میں کبھی خطا بھی واقع ہو جاتی ہے اور انسانی فطرت نظر وفکر میں خطا سے حفاظت کے لئے کافی نہیں لہٰذا اب ایسے قانون کی ضرورت پڑی، جس کی رعایت کرنے سے انسان خطائی الفکر سے بچ جائے اور وہ قانون منطق ہے جسکی رعایت کرنے سے انسان خطائی الفکر سے محفوظ ہو جاتا ہے......تو اسی سے غرض وغایت سے تعریف منطق بھی معلوم ہوگئی کہ "منطق ایسے قوانین کا علم ہیں جن کی رعایت کرنا انسان کو خطائی الفکر سے بچاتا ہے" تو چونکہ غرض وغایت کا جاننا ان مقدمات پر موقوف تھا اس لئے ماتن نے پہلے ان کو بیان کیا اور آپ جانتے ہیں کہ امور موقوف علیہا کو بیان کرنا اشتغال بمالا یعنی نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حکم کی تعریف

﴿عبارت﴾: فَقَالَ: اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ فَقَطْ وَهُوَ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ اَوْ تَصَوُّرٌ مَعَهُ حُكْمٌ وَهُوَ اِسْنَادُ اَمْرٍ اِلٰی اٰخَرَ اِیْجَابًا اَوْ سَلْبًا وَيُقَالُ لِلْمَجْمُوْعِ تَصْدِيْقٌ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ علم یا تو تصور فقط ہے اور وہ شی ء کی صورت کا عقل میں حاصل ہو جانا ہے یا تصور مع الحکم ہے اور وہ ایک امر کی طرف نسبت کرنا ہے ایجاباً یا سلباً اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَقَالَ: اَلْعِلْمُ اِمَّا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ چار چیزوں کا بیان کرنا ہے۔

1: علم کی تقسیم...... کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصور فقط۔ (۲) تصور معہ الحکم۔

2: مطلق تصور (علم) کی تعریف: حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ (یعنی کسی شی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا) ہے۔

3: حکم کی تعریف: اِسْنَادُ اَمْرٍ اِلٰی اٰخَرَ اِیْجَابًا اَوْ سَلْبًا یعنی ایک امر کو دوسرے امر کی طرف مسند کرنا ہے خواہ وہ نسبت ایجاباً ہو یا سلباً ہو اگر ایجاباً ہو تو حکم ایجابی ہوگا زَیْدٌ قَائِمٌ اور اگر سلباً ہو تو حکم سلبی ہوگا جیسے زَیْدٌ لَیْسَ بِقَائِمٍ۔

4: تصور مع الحکم کے مجموعہ کو تصدیق کہتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اشیائے اربعہ کا بیان

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ فَقَطْ اَیْ تَصَوُّرٌ لَا حُکْمَ مَعَهٗ وَیُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ السَّاذَجُ کَتَصَوُّرِنَا الْاِنْسَانَ مِنْ غَیْرِ حُکْمٍ عَلَیْهِ بِنَفْیٍ اَوْ اِثْبَاتٍ وَاِمَّا تَصَوُّرٌ مَعَهٗ حُکْمٌ وَیُقَالُ لِلْمَجْمُوْعِ تَصْدِیْقٌ کَمَا اِذَا تَصَوَّرْنَا الْاِنْسَانَ وَحَکَمْنَا عَلَیْهِ بِاَنَّهٗ کَاتِبٌ اَوْ لَیْسَ بِکَاتِبٍ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ علم یا تو تصور فقط ہے یعنی ایسا تصور جس میں حکم نہ ہو اور اسی کو تصور ساذج کہا جاتا ہے جیسے ہمارا تصور کرنا انسان کا اس پر نفی یا اثبات کیساتھ حکم کئے بغیر اور ایسا تصور ہے جس کیساتھ حکم ہو اور مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے جیسے ہم تصور کریں انسان کا اور حکم لگائیں اس پر کہ وہ کاتب ہے یا وہ کاتب نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ چار چیزوں کا بیان کرنا ہے۔

(۱) علم کی تقسیم کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصور فقط۔ (۲) تصور الحکم۔

(۲) تصور فقط اس تصور کو کہتے ہیں کہ جس میں حکم نہ ہو یعنی اس میں حکم کے نہ ہونے کا لحاظ کیا گیا ہو۔

(۳) ایک اصلاح کا بیان ہے کہ تصور فقط کو تصور ساذج بھی کہتے ہیں۔

(۴) تصور فقط کی توضیح بالمثال: جیسے ہم کسی چیز کا تصور کریں اس پر نفی یا اثبات کا حکم لگائے بغیر۔ مثلاً ہم اکیلے زید کا تصور کریں اور اس پر نفی یا اثبات کا حکم نہ لگائیں......تو یہ تصور فقط ہے۔

وَاِمَّا تَصَوُّرٌ مَعَهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دو باتوں کا بیان کرنا ہے۔

(۱) ایک اصطلاح کا بیان کہ تصور مع الحکم کو تصدیق کہتے ہیں۔

(۲) تصدیق کی توضیح بالمثال: جیسے: ہم انسان کا تصور کریں اور اس پر کاتب ہونے یا نہ ہونے کا حکم لگائیں، اور یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ کَاتِبٌ کہ انسان کاتب ہے یا یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ لَیْسَ بِکَاتِبٍ کہ انسان کاتب نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تصور کی تعریف وتوضیح

﴿عبارت﴾: اَمَّا التَّصَوُّرُ فَهُوَ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ فَلَيْسَ مَعْنٰى تَصَوُّرِنَا الْإِنْسَانَ اِلَّا اَنْ تَرْتَسِمَ صُوْرَةٌ مِّنْهُ فِي الْعَقْلِ بِهَا يَمْتَازُ الْإِنْسَانُ مِنْ غَيْرِهٖ عِنْدَ الْعَقْلِ كَمَا تَثْبُتُ صُوْرَةُ الشَّيْءِ فِي الْمِرْاٰةِ اِلَّا اَنَّ الْمِرْاٰةَ لَا تَثْبُتُ فِيْهَا اِلَّا مَثَلُ الْمَحْسُوْسَاتِ وَالنَّفْسُ مِرْاٰةٌ تَنْطَبِعُ فِيْهَا مَثَلُ الْمَعْقُوْلَاتِ وَالْمَحْسُوْسَاتِ فَقَوْلُهٗ وَهُوَ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ اِشَارَةٌ اِلٰى تَعْرِيْفِ مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ دُوْنَ التَّصَوُّرِ فَقَطْ لِاَنَّهٗ لَمَّا ذَكَرَ التَّصَوُّرَ فَقَطْ فَقَدْ ذَكَرَ اَمْرَيْنِ اَحَدُهُمَا التَّصَوُّرُ الْمُطْلَقُ لِاَنَّ الْمُقَيَّدَ اِذَا كَانَ مَذْكُوْرًا كَانَ الْمُطْلَقُ مَذْكُوْرًا بِالضَّرُوْرَةِ وَثَانِيْهِمَا التَّصَوُّرُ فَقَطْ الَّذِيْ هُوَ التَّصَوُّرُ السَّاذَجُ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال تصور تو وہ عقل میں کسی شئی کی صورت کا حاصل ہونا ہے پس انسان کا تصور کرنے کے معنی یہی ہیں کہ اس سے ایک صورت عقل میں مرتسم ہو جائے (چھپ جائے) جس کے ذریعہ انسان عقل کے نزدیک اپنے غیر سے ممتاز ہو جائے جیسے آئینہ میں شے کی صورت ثابت ہوتی ہے مگر یہ کہ آئینہ میں صرف محسوسات کی صورت آتی ہے اور نفس ایک ایسا آئینہ ہے کہ جس میں معقولات ومحسوسات سب کی صورتیں منقش ہوتی ہیں، پس مصنف علیہ الرحمۃ کا قول ''وھو حصول صورۃ الشئی فی العقل'' اشارہ ہے مطلق تصور کی تعریف کی طرف نہ کہ تصور فقط کی تعریف کی طرف اس لئے کہ جب اس نے تصور فقط کو ذکر کیا ہے تو دو چیزیں ذکر کی ہیں ایک تصور مطلق کیونکہ مقید جب مذکور ہو تو مطلق بھی مذکور ہوتا ہے۔ دوسرے تصور فقط جو تصور ساذج ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَمَّا التَّصَوُّرُ فَهُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تین چیزوں کا بیان کرنا ہے۔

1: اَمَّا التَّصَوُّرُ سے تصور کی تعریف اور اس کی وضاحت کی جارہی ہے کہ مطلق تصور کی تعریف حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شی کی ایسی صورت کا عقل میں آنا کہ جس کی وجہ سے وہ صورت عند العقل اپنے جمیع ماعداہ ممتاز ہو جائے۔

2: فَلَيْسَ مَعْنٰى تَصَوُّرِنَا الخ: سے تصور مطلق کی توضیح بالمثال کی جارہی ہے کہ ہمارا انسان کا تصور کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی ایسی صورت عقل میں آئے کہ انسان اس صورت کی وجہ سے عقل کے نزدیک اپنے جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو جائے۔

3: كَمَا تَثْبُتُ الخ: سے مطلق تصور کی توضیح بالنظیر کی جارہی ہے...... کہ انسان کی عقل ایک آئینہ کی طرح ہے کہ جس طرح آئینہ میں صورت منقش ہو جاتی ہے اسی طرح عقل میں بھی صورت منقش ہو جاتی ہے لیکن ان دونوں کے درمیان فرق

یہ ہے کہ آئینہ میں صرف ان اشیاء کی صورتیں منقش ہوتی ہیں جو آنکھوں سے دکھائی دینے والی ہوں اور ہوں بھی آئینہ کے سامنے بخلاف عقل کے کہ اس میں معقولات اور محسوسات دونوں کی صورتیں منقش ہوتی ہیں یعنی سنی جانے والی، چکھی جانے والی، دیکھی جانے والی، سونگھی جانے والی تمام اشیاء کی صورتیں منقش ہوتی ہیں پھر وہ اشیاء خواہ عقل کے سامنے ہوں یا نہ ہوں۔

وَهُوَ حُصُوْلُ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مرادِ ماتن کو متعین کرنا ہے کہ هُوَ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ یہ مطلق تصور کی تعریف ہے نہ کہ تصور فقط کی۔

لِاَنَّهٗ لَمَّا ذَكَرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ کو مطلق تصور کی تعریف بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا معرف وہ بن سکتا ہے جو ھو ضمیر کا مرجع بن سکے اور ھو ضمیر کا مرجع وہ بن سکتا ہے جو ما قبل میں مذکور ہو...... اور تصور مطلق چونکہ ما قبل میں مذکور نہیں ہے...... اس کا ھو ضمیر کا مرجع بننا بھی صحیح نہیں جب ھو ضمیر کا مرجع بننا صحیح نہیں تو لہٰذا اس کا معرف بننا بھی صحیح نہیں...... جب تصور مطلق کا مُعَرَّف بننا صحیح نہیں ہے تو حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ اس کی تعریف کیسے بن سکتی ہے؟

﴿جواب﴾: جب مصنف علیہ الرحمۃ نے تصور فقط کو ذکر کیا تو اس نے گویا دو چیزوں کو ذکر کیا۔

(۱) تصور فقط۔ (۲) مطلق تصور۔ وہ اسلئے کہ مطلق تصور مطلق ہے اور تصور فقط مقید ہے...... تصور فقط خاص ہے اور مطلق تصور عام ہے...... اور وجود خاص وجود عام کو مستلزم ہوتا ہے اور مطلق مقید کے ضمن میں پایا جاتا ہے...... لہٰذا جب مصنف علیہ الرحمۃ نے تصور فقط کو ذکر کیا تو اس کے ضمن میں تصور مطلق کا ذکر بھی ہو گیا جب وہ مذکور ہے تو ھو ضمیر کا مرجع بھی بن سکتا ہے جب اس کا ھو ضمیر کا مرجع بننا صحیح ہے تو اس کا معرف بننا بھی صحیح ہے لہٰذا حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ تصور مطلق ہی کی تعریف ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ضمیر ھو کا مرجع تصور فقط نہیں مطلق تصور ہے

﴿عبارت﴾: فَذٰلِكَ الضَّمِيْرُ اِمَّا اَنْ يَّعُوْدَ اِلٰى مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ اَوْ اِلَى التَّصَوُّرِ فَقَطْ وَلَا جَائِزَ اَنْ يَّعُوْدَ اِلَى التَّصَوُّرِ فَقَطْ لِصِدْقِ حُصُوْلِ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ عَلَى التَّصَوُّرِ الَّذِیْ مَعَهٗ حُكْمٌ فَلَوْ كَانَ تَعْرِيْفًا لِّلتَّصَوُّرِ فَقَطْ لَمْ يَكُنْ مَانِعًا لِّدُخُوْلِ غَيْرِهٖ فِيْهِ فَتَعَيَّنَ اَنْ يَّعُوْدَ الضَّمِيْرُ اِلٰى مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ دُوْنَ التَّصَوُّرِ فَقَطْ فَيَكُوْنُ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ تَعْرِيْفًا لَّهٗ وَاِنَّمَا عَرَّفَ مُطْلَقَ التَّصَوُّرِ دُوْنَ التَّصَوُّرِ فَقَطْ مَعَ اَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِیْ تَعْرِيْفَهٗ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ التَّصَوُّرَ كَمَا يُطْلَقُ فِيْمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ عَلٰى مَا يُقَابِلُ التَّصْدِيْقَ اَعْنِیْ

التَّصَوُّرَ السَّاذَجَ كَذَالِكَ يُطْلَقُ عَلٰى مَايُرَادِفُ وَيَعُمُّ التَّصْدِيْقَ وَهُوَ الْمُطْلَقُ التَّصَوُّرُ

﴿ترجمہ﴾: پس یہ (یعنی هُوَ) ضمیر مطلق تصور کی طرف لوٹے گی یا تصور فقط کی طرف لوٹے گی، اور تصور فقط کی طرف (ضمیر کا) لوٹنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عقل میں شئی کی صورت کا حصول اس تصور پر صادق آتا ہے جس کیساتھ حکم ہو، پس اگر یہ تصور فقط کی تعریف ہو تو پھر یہ (تعریف) دخول غیر سے مانع نہ ہوگی، لہٰذا ضمیر کا مطلق تصور کی طرف لوٹنا متعین ہوگیا نہ کہ تصور فقط کی طرف، پس ''حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ'' مطلق تصور کی تعریف ہوئی اور مصنف علیہ الرحمۃ نے مطلق تصور کی تعریف کی ہے نہ کہ تصور فقط کی، باوجویکہ مقام اس کی تعریف کا تقاضا کرتا ہے، اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ تصور کا اطلاق جس طرح تصدیق کے مقابل پر ہوتا ہے یعنی تصور ساذج پر جو مناطقہ کے مابین معروف مشہور ہے، اسی طرح اس کا اطلاق اس تصور پر (بھی) ہوتا ہے جو علم کے مرادف اور تصدیق سے اعم ہے اور وہ مطلق تصور ہے۔

﴿تشریح﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب میں علم کی تعریف کرتے ہوئے هُوَ حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ کہا ہے شارح علیہ الرحمۃ اس عبارت میں ھو ضمیر کے مرجع کے سلسلے میں بحث کر رہے ہیں پس فرماتے ہیں کہ ھو ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔(۱) اس کا مرجع مطلق تصور ہے (۲) اس کا مرجع تصور فقط ہے...... ھو ضمیر کا مرجع تصور فقط کو بنانا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر هُوَ ضمیر کا مرجع تصور فقط کو بنائیں تو حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ تصور فقط کی تعریف ہوجائے گی کہ ''تصور فقط کسی شے کی صورت کا عقل میں آنا ہے'' تو اس صورت میں یہ تعریف تصور فقط کے مد مقابل اور قسیم یعنی تصدیق پر بھی صادق آئیگی اس لئے کہ اس میں حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ ہوتا ہے (اگر چہ مع الحکم) الغرض! اگر ھو ضمیر کا مرجع تصور فقط کو بنائیں تو اس صورت میں یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی اور تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا محال ہے تو ھو ضمیر کا مرجع تصور فقط کو بنانا بھی محال ہوگا جب ھو ضمیر کا مرجع تصور فقط کو بنانا محال ہے تو ھو ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہی متعین ہوا۔

وَاِنَّمَا عَرَّفَ مُطْلَقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے تصور مطلق کی تعریف کی اور تصور فقط کی تعریف نہیں کی حالانکہ مقام کا تقاضا تو یہ تھا کہ تصور فقط کی تعریف کرتے تو مقام کے مقتضیٰ کے خلاف تصور مطلق کی تعریف کرنے اور تصور فقط کی تعریف نہ کرنے میں کیا حکمت ہے؟۔

﴿جواب﴾ مقام کے تقاضے کے خلاف تصور مطلق کی تعریف کر کے مصنف علیہ الرحمۃ نے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ لفظ تصور کا اطلاق دو چیزوں پر ہے (۱) اس تصور پر جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی تصور ساذج پر (۲) اس تصور پر جو تصدیق سے عام ہے اور علم کے مرادف ہے اور مقسم کا درجہ رکھتا ہے اور تصور مطلق ہے پس اگر مصنف علیہ الرحمۃ مقام کے مقتضیٰ کے

خلاف مطلق تصور کی تعریف نہ کرتے تو اس نکتہ پر تنبیہ نہ ہو سکتی۔

ہر شے کے تین اعتبار اور تین درجے:

❁ اسے یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں ہیں ان کے تین اعتبار اور تین درجے ہیں۔

1: کسی چیز کا اعتبار اس طور پر کیا جائے کہ اس میں کسی قید کے ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ نہ کیا جائے اس کو اصطلاح میں لابشرط شی کہتے ہیں۔

2: کسی چیز کا اعتبار اس طور پر کیا جائے کہ اس میں کسی قید کے ہونے کا لحاظ کیا جائے اسکو اصطلاح میں بشرط شیء کہتے ہیں۔

3: کسی چیز کا اعتبار اس طور پر کیا جائے کہ اس مین کسی قید کے نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے اسکو اصطلاح میں بشرط لاشیء کہتے ہیں یہی حال تصور کا ہے۔

(۱) تصور کا اعتبار بایں طور کیا جائے کہ اس میں کسی حکم کے ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ نہ کیا جائے اس کو لابشرط شی کے مرتبے میں کہتے ہیں یہی تصور مطلق ہے جو تصدیق سے عام ہے علم کے مرادف ہے اور مقسم کا درجہ رکھتا ہے۔

(۲) تصور کا اعتبار بایں طور کیا جائے کہ اس میں کسی حکم کے ہونے کا لحاظ کیا جائے یہ تصور بشرط شی کے مرتبے میں ہے اور یہی تصدیق ہے اور تصور فقط کا مدمقابل ہے اور تصور مطلق کی قسم ہے۔

(۳) تصور کا اعتبار اس طور پر کیا جائے کہ اس میں کسی حکم کے نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے یہ تصور بشرط لاشی کے مرتبے میں ہے اور تصدیق کا مدمقابل ہے اور تصور مطلق کی ایک قسم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حکم عرفی اور حکم منطقی کا بیان

﴿عبارت﴾: أَمَّا الْحُكْمُ فَهُوَ إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلىٰ أَمْرٍ آخَرَ إِيْجَابًا أَوْ سَلْبًا وَالْإِيْجَابُ هُوَ إِيْقَاعُ النِّسْبَةِ وَالسَّلْبُ اِنْتِزَاعُهَا فَإِذَا قُلْنَا الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ أَوْ لَيْسَ بِكَاتِبٍ فَقَدْ أَسْنَدْنَا الْكَاتِبَ إِلىٰ الْإِنْسَانِ وَأَوْقَعْنَا نِسْبَةَ ثُبُوْتِ الْكِتَابَةِ إِلَيْهِ وَهُوَ الْإِيْجَابُ أَوْ رَفَعْنَا نِسْبَةَ ثُبُوْتِ الْكِتَابَةِ عَنْهُ وَهُوَ السَّلْبُ فَلَابُدَّ هٰهُنَا أَنْ تُدْرِكَ أَوَّلًا الْإِنْسَانَ ثُمَّ مَفْهُوْمَ الْكَاتِبِ ثُمَّ نِسْبَةَ ثُبُوْتِ الْكِتَابَةِ إِلىٰ الْإِنْسَانِ ثُمَّ وُقُوْعَ تِلْكَ النِّسْبَةِ أَوْ لَا وُقُوْعِهَا فَإِدْرَاكُ الْإِنْسَانِ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَالْإِنْسَانُ الْمُتَصَوَّرُ مَحْكُوْمٌ عَلَيْهِ وَإِدْرَاكُ الْكَاتِبِ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ بِهِ وَالْكَاتِبُ الْمُتَصَوَّرُ مَحْكُوْمٌ بِهِ وَإِدْرَاكُ نِسْبَةِ ثُبُوْتِ الْكِتَابَةِ أَوْ لَا ثُبُوْتِهَا هُوَ تَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَإِدْرَاكُ وُقُوْعِ النِّسْبَةِ أَوْ لَا وُقُوْعِهَا بِمَعْنٰى إِدْرَاكِ أَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ أَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ هُوَ الْحُكْمُ وَرُبَّمَا يَحْصُلُ إِدْرَاكُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ بِدُوْنِ الْحُكْمِ كَمَنْ تَشَكَّكَ فِي النِّسْبَةِ أَوْ تَوَهَّمَهَا فَإِنَّ الشَّكَّ فِي النِّسْبَةِ أَوْ تَوَهُّمِهَا بِدُوْنِ تَصَوُّرِهَا مُحَالٌ لٰكِنَّ التَّصْدِيْقَ لَا يَحْصُلُ مَالَمْ يَحْصُلِ الْحُكْمُ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال حکم تو وہ ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ہے ایجاباً یا سلباً اور ایجاب وہ نسبت کا واقع کرنا ہے اور سلب نسبت کا انتزاع ہے، پس جب ہم کہیں ''الانسان کاتب یا (الانسان) لیس بکاتب''، پس تحقیق کہ ہم نے کاتب کا اسناد انسان کی طرف کیا اور ہم نے کتاب کے ثبوت کی نسبت کو اس کی طرف واقع کی، اور یہی ایجاب ہے، یا ہم نے اس سے کتابت کے ثبوت کی نسبت کو اٹھا دیا اور یہی سلب ہے، پس یہاں ضروری ہے کہ پہلے انسان کا ادراک کیا جائے پھر کاتب کے مفہوم کا پھر انسان کی طرف ثبوت کتابت کی نسبت کا، پھر اس نسبت کے وقوع اور لا وقوع کا، پس انسان کا ادراک ہی مفہوم علیہ کا تصور ہے اور وہ انسان جس کا تصور کیا گیا ہے وہ محکوم علیہ ہے، اور کاتب کا ادراک ہی محکوم بہ کا تصور ہے، اور وہ کاتب جس کا تصور کیا گیا وہ محکوم بہ ہے اور کتابت کے ثبوت یا کتابت کے عدم ثبوت کی نسبت کا ادراک ہی نسبت حکمیہ کا تصور ہے اور نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا ادراک بایں معنی کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے یہی حکم ہے، اور بسا اوقات نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے جیسے وہ شخص جو نسبت میں شک یا وہم کرے کیونکہ نسبت میں شک یا وہم کا ہونا نسبت حکمیہ کے تصور کے بغیر محال ہے لیکن تصدیق حاصل نہیں ہوتی جب

تک کہ حکم حاصل نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

اَمَّاالْحُكْمُ فَهُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حکم عرفی کی تعریف کر کے اس میں مذکور دو لفظ ایجاباً او سلباً کے معنی کو مثال کے ساتھ بیان کرنا ہے...... ایجاب کہتے ہیں ایقاع النسبۃ کو یعنی نسبت کو واقع کرنا اور ثابت کرنا اور سلب کہتے ہیں انتزع النسبۃ کو یعنی نسبت کو دور کرنا اور اٹھانا مثلاً جب ہم کہیں اَلْاِ نْسَانُ كَاتِبٌ تو اس میں ہم نے انسان کے لئے کتابت کی نسبت کو ثابت کیا ہے اور یہی ایجاب ہے جب ہم کہیں اَلْاِنْسَانُ لَيْسَ بِكَاتِبٍ تو اس میں ہم نے انسان سے ثبوت کتابت کی نسبت کو اٹھایا اور دور کیا ہے اور یہی سلب ہے۔

فَلَابُدَّهٰهُنَااَنْ تُدْرِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حکم منطقی کی تعریف کرنی ہے کہ ہر قضیہ (مثلاً اَلْاِنْسَانُ كَاتِبٌ) میں چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) - اِنْسَان اس کو اصطلاح میں تصور محکوم علیہ کہتے ہیں اور اِنْسَان متصور کو محکوم علیہ کہتے ہیں۔

(۲) كَاتِب کے مفہوم کا تصور اس کو اصطلاح میں تصور محکوم بہ کہتے ہیں اور كَاتِب متصور کو محکوم بہ کہتے ہیں۔

(۳) اِنْسَان کے لئے ثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک اس کو اصطلاح میں تصور نسبتِ حکمیہ کہتے ہیں اور خود نسبت متصورہ کو نسبت حکمیہ کہتے ہیں۔

(۴) وقوع نسبت یالاوقوع نسبت کا ادراک (اِدْرَاكُ اَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ اَمْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ) یعنی نسبتِ حکمیہ کا ادراک بایں طور کہ یہ نسبت خارج میں واقع ہے یا واقع نہیں ہے...... خارجی جہاں میں اس نسبت کا وقوع ہے یا خارجی جہاں میں اس نسبت کا وقوع نہیں ہے...... اسی کو حکم منطقی کہتے ہیں۔

حکم اور نسبتِ حکمیہ میں فرق:

وَرُبَّمَايَحْصُلُ اِدْرَاكُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حکم اور نسبت حکمیہ کے مابین فرق بیان کرنا ہے۔

کہ نسبت حکمیہ حکم کے بغیر پائی جاتی ہے جیسا کہ شک اور وہم میں کہ ان میں نسبت حکمیہ موجود ہے لیکن حکم موجود نہیں اس لئے کہ شک اور وہم میں اگر نسبت حکمیہ نہ ہو تو پھر شک اور وہم کس چیز میں ہونگے ؟ اور اگر حکم موجود ہو تو پھر شک اور وہم کس چیز کا ہوگا ؟ لیکن حکم نسبت حکمیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا اس لئے کہ حکم نام ہے نسبت حکمیہ کے ادراک کا بایں معنی کے وہ نسبت خارج میں واقع ہے یا خارج میں واقع نہیں ہے لہٰذا ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی حکم خاص مطلق اور نسبت حکمیہ عام مطلق ہے۔

اجزائے قضیہ تین نہیں چار ہیں۔

﴿فائدہ﴾: یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ ان بعض منطقیوں کا بھی رد فرما رہے ہیں جو کہتے ہیں کہ نسبت حکمیہ کا ادراک اور حکم ایک ہی چیز ہے تو شارح علیہ الرحمۃ نے ان کا رد کر دیا کہ نسبت حکمیہ کا ادراک اور حکم یہ دونوں ایک چیز نہیں بلکہ الگ الگ ہیں کیونکہ نسبت حکمیہ حکم کے بغیر پائی جاتی ہے جیسا کے شک اور وہم میں (اس لئے کہ اگر نسبت حکمیہ نہ ہو تو شک اور وہم کس چیز میں ہونگے؟ اور اگر حکم پایا جائے تو شک اور وہم کس چیز کا ہوگا؟ جبکہ حکم نسبت حکمیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا لہذا ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں الگ الگ ہیں) اور ان لوگوں کا بھی رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ قضیہ کے تین اجزاء ہیں...... چار نہیں ......تو شارح علیہ الرحمۃ نے ان کا بھی رد کر دیا کہ تین اجزائے قضیہ تو تب ہوتے جب حکم اور نسبت حکمیہ ایک ہی چیز ہوتے۔

ایک وہم اور اس کا ازالہ:

لٰكِنَّ التَّصْدِيْقَ لَايَحْصُلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔ جب نسبت حکمیہ حکم کے بغیر پائی جاتی ہے تو ہو سکتا ہے کہ تصدیق بھی حکم کے بغیر پائی جائے تو شارح علیہ الرحمۃ نے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ تصدیق حکم کے بغیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ تصدیق کے پائے جانے کے لئے حکم ہونا ضروری ہے کیونکہ حکم یا تو عین تصدیق ہے یا جزء تصدیق ہے علی اختلاف المذہبین۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حکماء اور امام رازیؒ کے مابین اختلاف

﴿عبارت﴾: وَعِنْدَ مُتَاَخِّرِ الْمَنْطِقِيِّيْنَ اَنَّ الْحُكْمَ اَیْ اِيْقَاعَ النِّسْبَةِ اَوْ اِنْتِزَاعَهَا فِعْلٌ مِّنْ اَفْعَالِ النَّفْسِ فَلَايَكُوْنُ اِدْرَاكًا لِاَنَّ الْاِدْرَاكَ اِنْفِعَالٌ وَالْفِعْلُ لَايَكُوْنُ اِنْفِعَالًا فَلَوْ قُلْنَا اِنَّ الْحُكْمَ اِدْرَاكٌ فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ التَّصْدِيْقُ مَجْمُوْعَ التَّصَوُّرَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرُ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَتَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَالتَّصَوُّرُ الَّذِیْ هُوَ الْحُكْمُ وَاِنْ قُلْنَا اِنَّهٗ لَيْسَ بِاِدْرَاكٍ يَكُوْنُ التَّصْدِيْقُ مَجْمُوْعَ التَّصَوُّرَاتِ الثَّلٰثِ وَالْحُكْمَ هٰذَا عَلٰى رَأْیِ الْاِمَامِ وَاَمَّا عَلٰى رَأْیِ الْحُكَمَاءِ فَالتَّصْدِيْقُ هُوَ الْحُكْمُ فَقَطْ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا مِنْ وُجُوْهٍ اَحَدُهَا اَنَّ التَّصْدِيْقَ بَسِيْطٌ عَلٰى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ وَمُرَكَّبٌ عَلٰى رَأْیِ الْاِمَامِ وَثَانِيْهَا اَنَّ تَصَوُّرَ الطَّرَفَيْنِ وَالنِّسْبَةَ شَرْطٌ لِلتَّصْدِيْقِ خَارِجٌ عَنْهُ عَلٰى قَوْلِهِمْ وَشَطْرُهُ الدَّاخِلُ فِيْهِ عَلٰى قَوْلِهٖ وَثَالِثُهَا اَنَّ الْحُكْمَ نَفْسُ التَّصْدِيْقِ عَلٰى زَعْمِهِمْ وَجُزْؤُهُ الدَّاخِلُ عَلٰى زَعْمِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور متاخرین کے نزدیک حکم یعنی ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے پس یہ ادراک نہیں ہوسکتا، کیونکہ ادراک انفعال ہے اور فعل انفعال نہیں ہوتا پس اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک ہے تو اس صورت میں تصدیق چار تصورات کا مجموعہ ہوگی محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصور، اور نسبت حکمیہ کا تصور اور وہ تصور جو حکم ہے اور اگر ہم کہیں کہ وہ ادراک نہیں ہے تو تصدیق تین تصورات اور حکم کا مجموعہ ہوگی، یہ امام رازی علیہ الرحمۃ کا نقطہ نظر ہے اور لیکن حکماء کی رائے کے مطابق تصدیق صرف حکم ہے، اور ان دونوں کے درمیان چند اعتبار سے فرق ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ تصدیق حکماء کے مذہب کے مطابق بسیط (جس کا کوئی جزء نہ ہو) ہے اور امام رازی علیہ الرحمۃ کی رائے مطابق مرکب ہے، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک طرفین اور نسبت کا تصور تصدیق کیلئے شرط ہے اور اس سے خارج ہے اور امام رازی کے نزدیک تصدیق کا وہ جزء ہے جو اس میں داخل ہے، اور تیسرا (فرق) یہ ہے کہ حکماء کے قول پر حکم! عین تصدیق ہے اور امام رازی علیہ الرحمۃ کے قول کے مطابق حکم عین تصدیق نہیں بلکہ تصدیق کا جزء ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَعِنْدَ مُتَأَخِّرِ الْمَنْطِقِيِّيْن الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

ماقبل میں حکم کے متعلق چونکہ مطلقاً یہ کہا گیا کہ حکم ادراک کا نام ہے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ اس امر میں تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ حکم ادراک کا نام ہے جیسا کہ متقدمین کا نظریہ ہے تو اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ اس پر تمام مناطقہ کا اتفاق نہیں یہ صرف متقدمین مناطقہ کا نظریہ ہے...... متاخرین مناطقہ کے ہاں حکم! ادراک کا نام نہیں، کیونکہ مناطقہ متاخرین مثلاً امام رازیؒ اور ان کے متبعین حکم! فعل کو کہتے ہیں جو نفس کے افعال سے ہے اس لئے کہ حکم! نفس کی تاثیر کا نام ہے، دلیل ان کی یہ ہے کہ حکم مقولۂ فعل ہے اور ادراک مقولۂ انفعال ہے، ظاہر ہے مقولۂ فعل، مقولۂ انفعال کا مغایر ہے کیونکہ فعل! تاثیر اور ایجادِ اثر کو کہا جاتا ہے اور انفعال! تاثیر اور قبول اثر کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا لہٰذا حکم ادراک کا نام نہیں ہوگا البتہ علامہ میر قطبی حکم! ادراک ہی کو کہتے ہیں

فَلَوْ قُلْنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ثمرہ اختلاف بیان کرنا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حکم ادراک کا نام ہے تو تصدیق تصورات اربعہ (تصور محکوم الیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت حکمیہ، اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے) کے مجموعہ کا نام ہوگا اور اگر یہ کہا جائے حکم ادراک کا نام نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ (تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور نسبت حکمیہ) کے مجموعہ اور حکم کا نام ہوگا۔

هٰذَا عَلٰى رَأْيِ الخ: ھٰذا کا مشار الیہ دوسری شق ہے، یعنی حکم اگر ادراک کا نام نہ ہو تو تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے اور متن میں يُقَالُ لِلْمَجْمُوْعِ تَصْدِيْقٌ اسی مذہب امام کا بیان ہے اور اس کی پہلی شق اگرچہ حق ضرور ہے لیکن چونکہ اس کا قائل کوئی خاص آدمی نہیں اس لئے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔

وَاَمَّاعَلٰی رَأْیِ الْحُکَمَاءِ الخ: تصدیق کے مرکب ہونے کا قول متکلمین میں سے امام رازیؒ اور ان کے متبعین کا ہے......لیکن بسیط ہونے کا قول جمہور حکماء کا ہے......کیونکہ حکماء کے نزدیک، تصدیق صرف "حکم" کا نام ہے جس کو اذعان بھی کہا جاتا ہے البتہ تصورات ثلاثہ (تصور محکوم الیہ و تصور محکوم بہ و تصور نسبت حکمیہ) اس کے تحقق کیلئے شرط ہیں یعنی حکم و اذعان کیلئے تصور نسبت حکمیہ ضروری ہے ......اور تصور نسبت حکمیہ کیلئے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ ضروری ہے ......لہٰذا حکم و اذعان کیلئے تینوں تصورات کا ہونا لازم و ضروری ہے۔

وَالْفَرْقُ بَیْنَهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام رازی علیہ الرحمۃ اور حکماء کے درمیان تصدیق کے بارے میں فرق کو بیان کرنا ہے کہ ان کے درمیان کئی وجوہ سے فرق ہے۔

1: حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط کیونکہ تصدیق نفس حکم ہے جبکہ امام رازی علیہ الرحمۃ کے نزدیک تصدیق مرکب ہے۔ کیونکہ تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے۔

2: حکماء کے نزدیک تصورات ثلثہ تصدیق کے لئے شرط ہیں اور اسکی حقیقت میں داخل نہیں جبکہ امام رازی کے نزدیک تصدیق کے لئے تصورات ثلثہ شرط نہیں بلکہ شطر ہیں اور اسکی حقیقت میں داخل ہیں۔

3: حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے جبکہ امام رازی علیہ الرحمۃ کے نزدیک حکم عین تصدیق نہیں بلکہ جزء تصدیق ہے،

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم کی تقسیم مشہورہ پر وارد اعتراض اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: وَاعْلَمْ اَنَّ الْمَشْهُوْرَةَ فِیْمَا بَیْنَ الْقَوْمِ اَنَّ الْعِلْمَ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَاِمَّا تَصْدِیْقٌ وَالْمُصَنِّفُ عَدَلَ عَنْهُ اِلَی التَّصَوُّرِ السَّاذَجِ وَاِلَی التَّصْدِیْقِ وَسَبَبُ الْعُدُوْلِ عَنْهُ وُرُوْدُ الْاِعْتِرَاضِ عَلَی التَّقْسِیْمِ الْمَشْهُوْرِ مِنْ وَجْهَیْنِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ التَّقْسِیْمَ فَاسِدٌ لِاَنَّ اَحَدَ الْاَمْرَیْنِ لَازِمٌ وَهُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ قِسْمُ الشَّیْءِ قَسِیْمًا لَهٗ اَوْیَکُوْنَ قَسِیْمُ الشَّیْءِ قِسْمًا مِنْهُ وَهُمَا بَاطِلَانِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ التَّصْدِیْقَ اِنْ کَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصَوُّرِ مَعَ الْحُکْمِ وَالتَّصَوُّرُ مَعَ الْحُکْمِ قِسْمٌ مِّنَ التَّصَوُّرِ فِی الْوَاقِعِ وَقَدْ جُعِلَ فِی التَّقْسِیْمِ الْمَشْهُوْرِ قَسِیْمًا لَهٗ فَیَکُوْنُ قِسْمُ الشَّیْءِ قَسِیْمًا لَهٗ وَهُوَ الْاَمْرُ الْاَوَّلُ وَاِنْ کَانَ عِبَارَةً عَنِ الْحُکْمِ وَالْحُکْمُ قَسِیْمٌ لِلتَّصَوُّرِ وَقَدْ جُعِلَ فِی التَّقْسِیْمِ قِسْمًا مِّنَ الْعِلْمِ الَّذِیْ هُوَ نَفْسُ التَّصَوُّرِ فَیَکُوْنُ قَسِیْمُ الشَّیْءِ قِسْمًا مِنْهُ وَهُوَ الْاَمْرُ الثَّانِیْ وَهٰذَا الْاِعْتِرَاضُ اِنَّمَا یَرِدُ اِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ اِلٰی مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِیْقِ کَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ وَاَمَّا اِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ اِلَی التَّصَوُّرِ السَّاذَجِ وَاِلٰی

التَّصْدِيْقِ كَمَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ فَلَاوُرُوْدَلَهُ عَلَيْهِ لِاَنَّانَخْتَارُاَنَّ التَّصْدِيْقَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّصَوُّرِمَعَ الْحُكْمِ فَقَوْلُهُ وَالتَّصَوُّرِمَعَ الْحُكْمِ قِسْمٌ مِّنَ التَّصَوُّرِ قُلْنَااِنْ اَرَدْتُّمْ بِهٖ اَنَّهٗ قِسْمٌ مِّنَ التَّصَوُّرِ السَّاذَجِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصْدِيْقِ فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ لَيْسَ كَذَالِكَ وَاِنْ اَرَدْتُّمْ بِهٖ اَنَّهٗ قِسْمٌ مِّنْ مُّطْلَقِ التَّصَوُّرِ فَمُسَلَّمٌ لٰكِنْ قَسِيْمُ التَّصْدِيْقِ لَيْسَ مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ بَلِ التَّصَوُّرُ السَّاذَجُ فَلَايَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ قِسْمُ الشَّيْءِ قَسِيْمًالَهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور جان لیں! کہ قوم مناطقہ کے درمیان مشہور تقسیم یہ ہے کہ علم یا تو تصور ہے یا تو تصدیق، اور مصنف علیہ الرحمۃ نے اس سے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف عدول کیا ہے، مشہور تقسیم پر دوطرح سے اعتراض وارد ہوتا ہے، پہلا یہ کہ یہ تقسیم فاسد ہے کیونکہ دو باتوں میں سے کوئی ایک بات لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یا تو شی ء کی قسم کا شی ء کا قسیم ہونا ، یا شی ء کے قسیم کا شی ء کی قسم ہونا اور یہ دونوں باطل ہیں اور یہ اس لئے کہ اگر تصدیق! تصور مع الحکم کا نام ہو اور تصور مع الحکم جو واقع میں تصور کی ایک قسم ہے اور تقسیم مشہور میں اس کو تصور کا قسیم قرار دیا گیا ہے پس شی ء کی قسم کا قسیم ہونا لازم آ گیا، اور یہ پہلا امر ہے اور اگر تصدیق !الحکم کا نام ہو اور حکم حقیقت میں تصور کی قسیم ہے حالانکہ تقسیم مشہور میں اس کو اس علم کی قسم قرار دیا گیا ہے جو نفس تصور ہے پس قسیم شی ء کا قسم شی ء ہونا لازم آ گیا اور یہ دوسرا امر ہے۔ اور یہ اعتراض اسی وقت وارد ہوتا ہے جب کہ علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی طرف کی جائے جیسا کہ وہ مشہور ہے اور بہر حال جب علم کی تقسیم تصور ساذج اور تصدیق کی طرف کی جائے جیسا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کیا ہے تو پھر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، اس لئے کہ ہم یہ اختیار کریں گے کہ تصدیق تصور مع الحکم کا نام ہے، پس معترض کا قول "و التصور مع الحکم قسم من التصور" (کے بارے میں) ہم کہیں گے کہ اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ اس تصور ساذج کی قسم ہے جو تصدیق کا مقابل ہے تب تو ظاہر ہے کہ اس طرح نہیں ہے اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ مطلق تصور کی قسم ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن تصدیق کا قسیم مطلق تصور نہیں ہے، بلکہ تصور ساذج ہے لہٰذا قسم شئی کا قسیم ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاعْلَمْ اَنَّ الْمَشْهُوْرَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: علم کی مشہور تقسیم یوں تھی العلم اما تصور او تصدیق کہ علم کی دو قسمیں ہیں (۱) تصور۔ (۲) تصدیق ...... جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے علم کی تقسیم کی ہے العلم اما تصور ساذج او تصدیق کہ علم کی دو قسمیں ہیں (۱) تصور ساذج (۲) تصدیق۔ سوال یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے علم کی مشہور تقسیم سے عدول کیوں کیا ہے؟

﴿جواب﴾ مشہور تقسیم پر دو اعتراض وارد ہوتے تھے، پس اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے ان اعتراضات سے

بچنے کے لئے مشہور تقسیم سے عدول کیا ہے......اور وہ اعتراض مندرجہ ذیل ہیں۔

قبل از اعتراضات چند تمہیدی باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

(۱) قسم الشی۔ (۲) قسیم الشی۔ (۳) قسم الشی کا قسیم الشی ہونا۔ (۴) قسیم الشی کا قسم الشی ہونا

☆ قسم الشی: وہ چیز ہے کہ جو شی سے اخص ہو کر شی کے تحت داخل ہو۔ جیسے اسم کلمہ کی ایک قسم ہے اور کلمہ سے اخص ہو کر کلمہ کے تحت داخل ہے۔

☆ قسیم الشی:۔ وہ چیز ہے جو شی کے مقابل اور مبائن ہو اس طور پر کہ پھر وہ دونوں کسی تیسری چیز کے تحت داخل ہوں جیسے اسم فعل کے مقابل اور مبائن ہے پھر یہ دونوں مل کر کلمہ کے تحت داخل ہیں۔

☆ قسم الشی کا قسیم الشی ہونا:۔ اس کا مطلب یہ ہے کے ایک چیز حقیقت میں شی کی قسم ہو اور اس چیز کو اس شی کا مقابل بنا دیا جائے جیسے اسم! کلمہ کی قسم ہے لیکن ہم یوں کہیں اللفظ اما کلمۃ او اسم اب اسم حقیقۃ میں کلمہ کی قسم ہے لیکن یہاں اس کا مقابل بنا دیا گیا ہے۔

☆ قسیم الشی کا قسم الشی ہونا:۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز حقیقت شی کا مقابل ہو لیکن اس چیز کو اس شی کی قسم بنا دیا جائے جیسے ہم یوں کہیں الاسم اما فعل او حرف یہاں پر فعل حقیقت میں اسم کا قسیم تھا لیکن ہم نے فعل کو اسم کی قسم بنا دیا ہے قسم الشی کا قسیم الشی ہونا اور قسیم الشی کا قسم الشی ہونا دونوں باطل ہیں۔

﴿اعتراض﴾:1 ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ علم کی مشہور تقسیم العلم اما تصور او تصدیق میں تصدیق سے آپ کی کیا مراد ہے؟ تصور مع الحکم مراد ہے...... یا نفس حکم مراد ہے...... اگر آپ کہیں کہ ہماری تصدیق سے مراد تصور مع الحکم ہے تو پھر اس صورت میں قسم الشی کا قسیم الشی ہونا لازم آئیگا وہ اس طرح کہ مشہور تقسیم میں تصور مع الحکم کو مطلق تصور کا قسیم بنایا جا رہا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں تصور مع الحکم مطلق تصور کی ایک قسم ہے یہی معنی ہے قسم الشی کے قسیم الشی ہونے کا اور قسم الشی کا قسیم الشی ہونا باطل ہے جو تقسیم باطل پر مشتمل ہے وہ خود بھی باطل ہے...... اگر آپ کہیں کہ ہماری تصدیق سے مراد نفس حکم ہے تو اس صورت میں قسیم الشی کا قسم الشی ہونا لازم آئیگا وہ اس طرح کہ نفس حکم! نفس الامر اور حقیقت میں تصور کا قسیم ہے کیونکہ تصور میں حکم نہیں ہوتا لیکن مشہور تقسیم میں اسے علم کی قسم بنا دیا گیا جو تصور کے مرادف ہے گویا کہ اس کو تصور کی قسم بنا دیا گیا ہے یہی معنی ہے قسیم الشی کے قسم الشی ہونے کا اور قسیم الشی کا قسم الشی ہونا باطل ہے اور جو تقسیم! باطل پر مشتمل ہو تو وہ بھی باطل ہے۔

وَاَمَّا اِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ الخ: مصنف علیہ الرحمۃ نے علم کی جو تقسیم کی ہے تصورِ ساذج اور تصدیق کی طرف اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ تصدیق سے یہاں ہماری مراد تصور مع الحکم ہے اور تصور مع الحکم مراد لینے کی صورت میں قسم الشی کا قسیم الشی ہونا

لازم نہیں آتا اس لئے کہ اگر اعتراض ہوتا تو یوں ہوتا کہ تصور مع الحکم نفس الامر اور حقیقت میں تصور کی قسم ہے اور یہاں اس کو تصور کا قسیم بنایا جارہا ہے تو ہم معترض سے پوچھیں گے کہ کون سے تصور کی قسم ہے اگر وہ کہے کہ تصور ساذج کی قسم ہے تو یہ صریح البطلان ہے اور اگر وہ کہے کہ مطلق تصور کی قسم ہے تو یہ مسلم ہے لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے بھی تو تصور مع الحکم کو مطلق تصور کی قسم بنایا ہے قسیم تو نہیں بنایا الغرض تصور مع الحکم جسکی قسم ہے اسکا قسیم بنایا......اور جسکا قسیم بنایا ہے اس کی قسم نہیں ہے لہٰذا قسم الشی کا قسیم الشی ہونا لازم نہ آیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم کی تقسیم مشہورہ پر وارد اعتراض ثانی اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: وَالثَّانِي اَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّصَوُّرِ اِمَّا الْحُضُوْرُ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا اَوِ الْمُقَيَّدُ بِعَدَمِ الْحُكْمِ فَاِنْ عُنِيَ بِهِ الْحُضُوْرُ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا لَزِمَ اِنْقِسَامُ الشَّيْءِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَاِلٰى غَيْرِهٖ لِاَنَّ الْحُضُوْرَ الذِّهْنِيَّ مُطْلَقًا نَفْسُ الْعِلْمِ وَاِنْ عُنِيَ بِهِ الْمُقَيَّدُ بِعَدَمِ الْحُكْمِ اِمْتَنَعَ اِعْتِبَارُ التَّصَوُّرِ فِي التَّصْدِيْقِ لِاَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ مُعْتَبَرًا فِي التَّصَوُّرِ فَلَوْ كَانَ التَّصَوُّرُ مُعْتَبَرًا فِي التَّصْدِيْقِ لَكَانَ عَدَمُ الْحُكْمِ مُعْتَبَرًا فِيْهِ اَيْضًا وَ الْحُكْمُ مُعْتَبَرٌ فِيْهِ اَيْضًا فَلَزِمَ اِعْتِبَارُ الْحُكْمِ وَعَدَمُهٗ فِي التَّصْدِيْقِ وَاِنَّهٗ مُحَالٌ وَجَوَابُهٗ اَنَّ التَّصَوُّرَ يُطْلَقُ بِالْاِشْتِرَاكِ عَلٰى مَا اعْتُبِرَ فِيْهِ عَدَمُ الْحُكْمِ وَهُوَ التَّصَوُّرُ السَّاذَجُ وَعَلَى الْحُضُوْرِ الذِّهْنِيِّ مُطْلَقًا كَمَا وَقَعَ التَّنْبِيْهُ عَلَيْهِ وَالْمُعْتَبَرُ فِي التَّصْدِيْقِ لَيْسَ هُوَ الْاَوَّلُ بَلِ الثَّانِيْ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْحُضُوْرَ الذِّهْنِيَّ مُطْلَقًا هُوَ نَفْسُ الْعِلْمِ وَالتَّصَوُّرُ اِمَّا اَنْ يُعْتَبَرَ بِشَرْطِ شَيْءٍ اَيِ الْحُكْمُ وَيُقَالُ لَهُ التَّصْدِيْقُ اَوْ بِشَرْطِ لَا شَيْءَ اَيْ عَدَمِ الْحُكْمِ وَيُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ السَّاذَجُ اَوْ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ وَهُوَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ فَالْمُقَابِلُ لِلتَّصْدِيْقِ هُوَ التَّصَوُّرُ بِشَرْطِ لَا شَيْءَ وَالْمُعْتَبَرُ فِي التَّصْدِيْقِ شَرْطًا اَوْ شَطْرًا هُوَ التَّصَوُّرُ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ فَلَا اِشْكَالَ

﴿ترجمہ﴾: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تصور سے مراد یا تو حضور ذہنی مطلق ہے یا مقید بعدم الحکم، پس اگر اس سے حضور ذہنی مطلق مراد ہو تو انقسام الشی ءالی نفسہ والی غیرہ لازم آتا ہے اس لئے کہ حضور ذہنی مطلق بعینہٖ علم ہے اور اگر اس سے مراد حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہو تو تصدیق میں تصور کا اعتبار کرنا محال ہوگا، اس لئے کہ عدم حکم اس وقت تصور میں معتبر ہے پس اگر تصدیق میں تصور کا اعتبار ہو تو تصدیق میں عدم حکم بھی معتبر ہوگا اور حکم بھی معتبر ہوگا پس تصدیق میں حکم اور عدم حکم (دونوں) کا اعتبار کرنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، اور اس (اعتراض) کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق بطریق اشتراک

(دو چیزوں پر ہوتا ہے) اس پر بھی ہوتا ہے کہ جس میں عدم حکم معتبر ہے یعنی تصور ساذج اور حضور ذہنی مطلق پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اس پر تنبیہ ہو چکی اور تصدیق میں پہلا نہیں، بلکہ دوسرا (یعنی حضور ذہنی مطلق) معتبر ہے۔اور حاصل جواب یہ ہے کہ حضور ذہنی مطلق تو بعینہٖ علم ہے اور تصور یا تو بشرط شئی یعنی بشرط الحکم معتبر ہے، اس کو تصدیق کہا جاتا ہے یا بشرط لا شئی یعنی بشرط عدم الحکم معتبر ہے، اور اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے یا لا بشرط شئی اور وہ مطلق تصور ہے پس تصدیق کا مقابل وہ تصور بشرط لا شئی ءہے اور تصدیق میں شرطاً یا شطراً تصور لا بشرط شئی ءیعنی تصور مطلق معتبر ہے، پس (اب کوئی) اشکال (وارد) نہیں (ہوسکتا)۔

﴿تشریح﴾:

وَالثَّانِيْ اَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّصَوُّرِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ تقسیم مشہور پر وارد ہونے والے اعتراض ثانی کو نقل کرنا ہے اعتراض ثانی کو سمجھنے سے پہلے چند تمہیدی باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

1: اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِهٖ کہ مقسم اور قسم میں عینیت پیدا ہو جائے اور وہ دونوں شی واحد ہو جائیں اور ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو جائے یہ باطل ہے اس لئے کہ مقسم اور قسم کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے نہ کہ تساوی کی۔

2 اِشْتِرَاطُ الشَّیْءِ بِنَقِیْضِهٖ کہ شے کے وجود کے لئے اسکی نقیض کو شرط قرار دے دیا جائے اور یہ بھی باطل ہے۔

3: تَرَكُّبُ الشَّیْءِ مِنَ النَّقِیْضَیْنِ کہ کوئی چیز دو نقیضوں سے مرکب ہو وَهٰذَا بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

4: تصور تصدیق کے لئے شرط ہے عند الحکماء اور جزء ہے عند الامام الرازی۔

﴿اعتراض﴾:2 مشہور تقسیم یوں ہے اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْدِیْقٌ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ تصور سے آپ کی کیا مراد ہے...... مطلق حضور ذہنی مراد ہے یا حضور ذہنی مقید بعدم الحکم؟...... اگر آپ کہیں کہ تصور سے ہماری مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو اس صورت میں انقسام الشی الی نفسہ کی خرابی لازم آئیگی وہ اس طرح کہ مطلق حضور ذہنی بعینہٖ علم ہے تو تقسیم کا حاصل ہوگا اَلْعِلْمُ اِمَّا عِلْمٌ اَوْ تَصْدِیْقٌ اور یہ اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِهٖ ہے اور یہ باطل ہے۔

اور اگر آپ کہیں کہ تصور سے ہماری مراد حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہے تو اس صورت میں تصدیق میں تصور کا اعتبار کرنا ہی ممتنع ہوگا اس لیے کہ اگر تصور سے مراد حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہوا اور اس کا تصدیق میں اعتبار کیا جائے تو حکماء کے مذہب پر اِشْتِرَاطُ الشَّیْءِ بِنَقِیْضِهٖ کی خرابی لازم آئیگی اور امام رازی کے مذہب پر تَرَكُّبُ الشَّیْءِ مِنَ النَّقِیْضَیْنِ کی خرابی لازم آئیگی۔ اِشْتِرَاطُ الشَّیْءِ بِنَقِیْضِهٖ کی خرابی اس طرح لازم آتی ہے کہ حکماء کے نزدیک تصور تصدیق کے لئے شرط ہے اور تصور میں عدم حکم معتبر ہے تو گویا کہ عدم الحکم شرط ہے تصدیق کے لئے، اور تصدیق نام ہے نفس حکم کا گویا کہ عدم الحکم شرط ہے حکم کیلئے یہی اشتراط الشی بنقیضہ ہے اور یہ باطل ہے اور تَرَكُّبُ الشَّیْءِ مِنَ النَّقِیْضَیْنِ کی خرابی اس طرح لازم آتی ہے کہ تصور

امام رازی کے نزدیک تصدیق کے لئے شطر اور جز ہے اور تصور میں عدم الحکم معتبر ہے تو گویا کہ عدم الحکم جز ہے تصدیق کے لئے اور تصدیق کا ایک جز حکم بھی ہے گویا کہ تصدیق مرکب ہوئی حکم اور عدم الحکم سے یہی تَرَکُّبُ الشَّیْءِ مِنَ النَّقِیْضَیْنِ ہے جو کہ باطل ہے اور جو تقسیم باطل پر مشتمل ہو تو وہ خود بھی باطل ہوتی ہے جبکہ ہماری تقسیم العلم اما تصور ساذج او تصدیق میں یہ دونوں خرابیاں لازم نہیں آتیں اس لئے کے تصور سے ہماری مراد حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہے اور تصدیق میں وہ تصور معتبر ہے جو مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہے یعنی تصدیق میں تصور بمعنی حضور ذہنی مقید بعدم الحکم معتبر نہیں لہٰذا عدم الحکم تصدیق میں نہ شرط ہونے کی حیثیت سے معتبر ہے کہ اِشْتِرَاطُ الشَّیْءِ بِنَقِیْضِہٖ کی خرابی لازم آئے اور نہ ہی جز ہونے کی حیثیت سے معتبر ہے کہ تَرَکُّبُ الشَّیْءِ مِنَ النَّقِیْضَیْنِ کی خرابی لازم آئے لہٰذا یہ دونوں خرابیاں ہماری تقسیم میں لازم نہیں آتیں۔

وَجَوَابُہٗ اَنَّ التَّصَوُّرَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ تقسیم مشہورہ پر وارد ہونے والے اعتراض ثانی کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: تصور کہ دو معنی ہیں۔(1) مطلق حضور ذہنی۔(2) حضور ذہنی مقید بعدم الحکم۔ علم کی مشہور تقسیم یعنی اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْدِیْقٌ میں تصور سے مراد حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہے لیکن تصدیق میں جو تصور شرطا یا شطرا معتبر ہے عَلٰی اِخْتِلَافِ الْمَذْہَبَیْنِ وہ بمعنی مطلق حضور ذہنی ہے، حضور ذہنی مقید بعدم الحکم نہیں، لہٰذا عدم الحکم تصدیق کے لئے نہ تو جزء ہونے کی حیثیت سے معتبر ہے اور نہ ہی شرط ہونے کی حیثیت سے معتبر ہے، لہٰذا نہ تو اِشْتِرَاطِ الشَّیْءِ بِنَقِیْضِہٖ کی خرابی لازم آئیگی اور نہ ہی تَرَکُّبُ الشَّیْءِ مِنَ النَّقِیْضَیْنِ کی خرابی لازم آئے گی اور یہی جواب (کہ اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْدِیْقٌ میں تصور سے مراد حضور ذہنی مقید بعدم الحکم ہے اور جو تصور مقسم ہے اور بمعنی مطلق حضور ذہنی) اعتراض اول کا بھی بن سکتا ہے وہ اس کی طرح کہ اعتراض اول کی شق اول یہ تھی کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ مشہور تقسیم اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْدِیْقٌ میں تصدیق سے مراد کیا ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد تصور مع الحکم ہے تو پھر قِسْمُ الشَّیْءِ کا قَسِیْمُ الشَّیْءِ ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ تصور مع الحکم حقیقت میں تصور کی قسم ہے جبکہ مشہور تقسیم میں اس کو تصور کا قسیم بنا دیا گیا تو ہم آپ سے پوچھیں گے کہ کون سے تصور کی قسم ہے تصور بمعنی حضور ذہنی مطلقاً کی یا تصور بمعنی حضور ذہنی مقید بعدم الحکم کی اگر آپ کہیں کہ تصور بمعنی حضور ذہنی مقید بعدم الحکم کی قسم ہے تو یہ صریح البطلان ہے اس لئے کہ تصور مع الحکم میں حکم ہے اور حضور ذہنی مقید بعدم الحکم میں حکم نہیں ہے اور اگر آپ کہیں کہ تصور بمعنی حضور ذہنی مطلقا کی قسم ہے تو یہ مسلم ہے تقسیم مشہور میں بھی تصور مع الحکم کو تصور بمعنی حضور ذہنی مطلق کی قسم بنا دیا گیا ہے نہ کہ حضور ذہنی مقید بعدم الحکم کی، تو تصور مع الحکم جس کی قسم ہے اسے اس کا قسیم نہیں بنایا گیا اور جس کا قسیم بنایا گیا ہے اس کی قسم نہیں ہے لہٰذا قِسْمُ الشَّیْءِ کا قَسِیْمُ الشَّیْءِ ہونا لازم نہیں آئے گا۔

اعتراض اول کی شق ثانی کا جواب: اعتراض یہ تھا کہ مشہور تقسیم میں تصدیق سے مراد اگر نفس حکم ہے تو پھر قسیم الشی کا قسم الشی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ نفس حکم جو حقیقت میں تصور کا قسیم ہے مشہور تقسیم میں اسے علم کی قسم بنا دیا گیا ہے جو تصور کہ مرادف ہے تو گویا اسے تصور کی قسم بنا دیا گیا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کون سے تصور کا قسیم ہے؟ اگر

آپ کہتے ہیں کہ تصور بمعنی حضور ذہنی مطلقاً کا قسیم ہے تو یہ صریح البطلان ہے اور اگر آپ کہیں کہ تصور بمعنی حضور ذہنی مقید بعدم الحکم کا قسیم ہے تو یہ مسلم ہے اور تقسیم مشہور میں بھی نفس حکم کو حضور ذہنی مقید بعدم الحکم کا ہی قسیم بنایا گیا ہے لہٰذا نفس حکم جس کا قسیم ہے اس کی قسیم نہیں بنایا گیا اور جس کی قسم ہے اس کا قسیم نہیں بنایا گیا تو ثابت ہو گیا کہ مشہور تقسیم میں قسیم الشی کا قسم الشی ہونا لازم نہیں آتا۔

وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْحُضُوْرَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ خلاصہ جواب بیان کرنا ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں ہیں ان کے تین اعتبار ہیں اور تین حیثیتیں ہیں۔

(۱) کسی چیز کا اعتبار کیا جائے اس طور پر کہ اس میں کسی قید کے ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ نہ کیا جائے اس کو اصطلاح میں لابشرط شی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) کسی چیز کا اعتبار کیا جائے اس طور پر کہ اس میں کسی قید کے ہونے کا لحاظ کیا جائے اس کو اصطلاح بشرط شیء کے ساتھ تعبیر کہتے ہیں۔

(۳) کسی چیز کا اعتبار کیا جائے اس طور پر کہ اس میں کسی قید کے نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے اس کو اصطلاح میں بشرط لاشی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔

☆ یہی تینوں اعتبارات تصور کے بھی ہے کہ

1: تصور کا اعتبار کیا جائے اس طور کہ اس میں حکم کے ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے اس کو تصور لابشرط شی کے مرتبے میں کہتے ہیں یہی تصور مطلق ہے جو علم کے مرادف اور مقسم کا درجہ رکھتا ہے۔

2: تصور کا اعتبار کیا جائے اس طور پر کہ اس میں حکم کے نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے اس کو تصور بشرط لاشی کے مرتبے میں کہتے ہیں یہی تصور ساذج ہے جو تصدیق کے مقابل ہے۔

3: تصور کا اعتبار کیا جائے اس طور پر کہ اس میں حکم کے ہونے کا لحاظ کیا جائے اس کو تصور بشرط شی کے مرتبے میں کہتے ہیں یہی تصدیق ہے جو مطلق تصور کی ایک قسم ہے اور اب مشہور تقسیم یعنی العلم اما تصور او تصدیق میں وہ تصور جو تصدیق کے مقابل ہے، وہ بشرط لاشیء کے مرتبے میں ہے اور جو تصور تصدیق میں شرطاً یا شطراً معتبر ہے اور مقسم کا درجہ رکھتا ہے وہ لابشرط شی کے مرتبے میں ہے گویا کہ اس کا تصدیق کے مقابل قسیم ہونا اور لحاظ سے ہے اور اس کا تصدیق میں معتبر ہونا اور لحاظ سے ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

چار دعوے اور ان کے دلائل

﴿عبارت﴾: قَالَ وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلٍّ مِّنْهُمَا بَدِيْهِيًّا اِلَّا لَمَا جَهِلْنَا شَيْئًا وَلَا نَظْرِيًّا وَاِلَّا لَدَارَ اَوْ تَسَلْسَلَ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا اور ان دونوں میں سے ہر ایک سے تمام کی تمام بدیہی نہیں ہے، ورنہ ہم کسی چیز سے جاہل نہ رہتے اور نہ نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

﴿تشریح﴾:

اس قال میں مصنف علیہ الرحمۃ کی غرض چار دعووں اور ان کی دو دلیلوں کو بیان کرنا ہے......

وَلَيْسَ سے شَيْئًا تک پہلے دو دعوے اور ان کی دلیل کا بیان ہے چنانچہ پہلا دعویٰ یہ ہے تمام تصورات بدیہی نہیں اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام تصدیقات بھی بدیہی نہیں۔

اِلَّا لَمَا جَهِلْنَا شَيْئًا سے ان دو دعووں کی دلیل کی بیان کو بیان کرنا ہے کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی بھی چیز سے جاہل نہ ہوتے، حالانکہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو ہمیں معلوم نہیں، لہٰذا ان چیزوں سے جاہل ہونا اس بات کی دلیل یہ ہے کہ تمام تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں۔

وَلَا نَظْرِيًّا الخ: سے دوسرے دو دعوے اور ان کی دلیل کا بیان ہے کہ تمام تصورات نظری نہیں اور تمام تصدیقات بھی نظری نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر تمام تصورات وتصدیقات نظری ہوں تو دور اور تسلسل لازم آئیگا اور دور و تسلسل باطل ہیں۔ اور جو چیز محال اور باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود بھی محال اور باطل ہوتی ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تمام تصورات وتصدیقات نظری نہیں

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم کی تقسیم

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ الْعِلْمُ اِمَّا بَدِيْهِيٌّ وَهُوَ الَّذِىْ لَمْ يَتَوَقَّفْ حُصُوْلُهٗ عَلٰى نَظْرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَكَالتَّصْدِيْقِ بِاَنَّ النَّفْىَ وَالْاِثْبَاتَ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ وَاِمَّا نَظْرِيٌّ وَهُوَ الَّذِىْ يَتَوَقَّفُ حُصُوْلُهٗ عَلٰى نَظْرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَكَالتَّصْدِيْقِ بِاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ علم یا تو بدیہی ہے وہ (علم) ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف نہ ہو جیسے گرمی اور ٹھنڈک

کا تصور اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ نفی اور اثبات نہ تو دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں۔ اور (علم) یا تو نظری ہے اور نظری وہ (علم) ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو جیسے عقل اور نفس کا تصور کرنا اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے،

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلْعِلْمُ اِمَّا بَدِیْهِی سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کی تقسیم کرنی ہے بدیہی اور نظری کی طرف...... اور ساتھ ہی بدیہی و نظری کی تعریف کرنی ہے...... اور ان کی توضیح بالامثلہ کرنی ہے۔ کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔(۱) بدیہی (۲) نظری

علم بدیہی کی تعریف:

اَلْبَدِیْهِیُّ هُوَ الَّذِیْ لَمْ یَتَوَقَّفْ حُصُوْلُهٗ عَلٰی نَظْرٍ وَّ کَسْبٍ بدیہی وہ علم ہے کہ جس کا حصول نظر و فکر پر موقوف نہ ہو جیسے حرارت اور برودت کا تصور کہ ان کا تصور بچے اور پاگل کو بھی ہو جاتا ہے حالانکہ وہ ارباب نظر و فکر میں سے نہیں ہیں اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ نفی اور اثبات نہ تو دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور نہ ہی مرتفع ہو سکتے ہیں۔ اس کا علم بھی بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔

علم نظری کی تعریف:

اَلنَّظْرِیُّ هُوَ الَّذِیْ یَتَوَقَّفُ حُصُوْلُهٗ عَلٰی نَظْرٍ وَّکَسْبٍ نظری وہ علم ہے جس کا حصول نظر و فکر پر موقوف ہو جیسے عقل اور نفس کا تصور کہ ان کا تصور بغیر نظر و فکر (تعریف) کے حاصل نہیں ہوتا اور اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے کہ اس کا علم بھی بغیر نظر و فکر کے یعنی بغیر دلیل کے حاصل نہیں ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں

﴿عبارت﴾: فَاِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ لَیْسَ کُلٌّ وَّاحِدٍ مِّنْ کُلٍّ وَّاحِدٍ مِّنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِیْقِ بَدِیْهِیًّا فَاِنَّهٗ لَوْ کَانَ جَمِیْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِیْقَاتِ بَدِیْهِیًّا لَمَا کَانَ شَیْءٌ مِّنَ الْاَشْیَاءِ مَجْهُوْلًا لَّنَا وَهٰذَا بَاطِلٌ

﴿ترجمہ﴾ پس جب تو نے اس کو (یعنی بدیہی اور نظری کو) پہچان لیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں اس لئے کہ اگر تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوتے تو اشیاء میں سے کوئی شیء ہمارے لئے مجہول نہ ہوتی اور یہ باطل ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَإِذَا عَرَفْتَ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلے دو دعووں کی دلیل کی توضیح کرنی ہے...... پہلے دو دعوے یہ ہیں کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی نہیں......اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم اشیاء میں سے کسی شے سے جاہل نہ رہتے......حالانکہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں کہ جن سے ہم جاہل ہیں اور وہ ہمارے علم میں نہیں......پس معلوم ہوا کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔

☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مصنفؒ کی بیان کردہ دلیل پر شارحؒ کا اعتراض

﴿عبارت﴾: **وَفِيْهِ نَظْرٌ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ بَدِيْهِيًّا وَمَجْهُوْلًا لَنَا فَاِنَّ الْبَدِيْهِيَّ وَاِنْ لَّمْ يَتَوَقَّفْ حُصُوْلُهٗ عَلٰى نَظْرٍ وَكَسْبٍ لٰكِنْ يُمْكِنُ اَنْ يَّتَوَقَّفَ حُصُوْلُهٗ عَلٰى شَيْءٍ اٰخَرَمِنْ تَوَجُّهِ الْعَقْلِ وَالْاِحْسَاسِ بِهٖ اَوِ الْحَدَسِ اَوِ التَّجْرِبَةِ اَوْغَيْرِ ذٰلِكَ لَمْ يَحْصُلْ ذٰلِكَ الشَّيْءُ الْمَوْقُوْفُ عَلَيْهِ لَمْ يَحْصُلِ الْبَدِيْهِيُّ فَاِنَّ الْبَدَاهَةَ لَاتَسْتَلْزِمُ الْحُصُوْلَ فَالصَّوَابُ اَنْ يُّقَالَ لَوْكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ بَدِيْهِيًّا لَمَا احْتَجْنَا فِيْ تَحْصِيْلِ شَيْءٍ مِّنَ الْاَشْيَاءِ اِلٰى كَسْبٍ وَنَظْرٍ وَهٰذَا فَاسِدٌ ضَرُوْرَةَ اِحْتِيَاجِنَا فِيْ تَحْصِيْلِ بَعْضِ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ اِلَى الْفِكْرِ وَالنَّظْرِ**

﴿ترجمہ﴾: اور اس میں نظر ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ شیء بدیہی ہو اور ہمارے لئے وہ مجہول ہو اس لئے کہ بدیہی کا حصول اگرچہ نظر وکسب پر موقوف نہیں ہوتا لیکن ممکن ہے کہ اس کا حصول کسی دوسری شیء پر موقوف ہو، مثال کے طور پر نفس، احساس، حدس (زیرکی) اور تجربہ وغیرہ پر موقوف ہو، پس جب تک وہ موقوف علیہ چیز حاصل نہیں ہوگی اس وقت تک بدیہی چیز حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ کسی چیز کا بدیہی ہونا حصول کو مستلزم نہیں ہے، پس بہتر اور درست یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو پھر ہم اشیاء میں سے کسی شیء کے حاصل کرنے میں کسب ونظر کے محتاج نہ ہوتے اور یہ فاسد ہے، اس لئے کہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات کے حاصل کرنے میں نظر وفکر کی طرف ہمارا محتاج ہونا ایک بدیہی امر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِجَوَازِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ دلیل پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا قول کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی چیز سے جاہل نہ ہوتے

غلط ہے کیونکہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بداہت حصول کو مستلزم ہے یعنی جو چیز بدیہی ہوگی وہ ہمیں حاصل بھی ضرور ہوگی حالا نکہ یہ غلط ہے، اس لئے کہ بعض اوقات ایک چیز نظر و فکر پر موقوف نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی ہوتی ہے لیکن نظر و فکر کے علاوہ کسی چیز مثلاً توجہ، عقل، احساس، حدس اور تجربہ وغیرہ پر موقوف ہونیکی وجہ سے ہمیں حاصل نہیں ہوتی ......اس لئے کہ جب تک موقوف علیہ حاصل نہیں ہوگا تو موقوف کیسے حاصل ہوسکتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ بداہت حصول کو مستلزم نہیں، یعنی جو چیز بدیہی ہو وہ ہمیں حاصل بھی ہوا، ایسا ضروری نہیں۔

مصنف علیہ الرحمۃ کی دلیل کی درستگی:

فَالصَّوَابُ اَنْ يُّقَالَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل کی درستگی کا بیان کرنا ہے...... کہ مصنف علیہ الرحمۃ اگر دلیل کو یوں بیان کرتے ''کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی شی کے حصول میں نظر و فکر کی طرف محتاج نہ ہوتے...... لیکن لازم (یعنی کسی شی کے حصول میں نظر و فکر کیطرف محتاج نہ ہونا) باطل ہے اس لئے کہ ہم بہت سی اشیاء کے حصول میں نظر و فکر کے محتاج ہوتے ہیں تو ملزوم یعنی تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا بدیہی ہونا بھی باطل ہے'' درست ہوگا

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تمام تصورات وتصدیقات نظری نہیں...... پر دلیل

﴿عبارت﴾: وَلَانَظَرِيًّا اَیْ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ كُلٍّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ نَظَرِيًّافَاِنَّهٗ لَوْكَانَ جَمِيْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ نَظَرِيًّايَلْزَمُ الدَّوْرُاَوْ التَّسَلْسُلُ

﴿ترجمہ﴾: اور نہ نظری ہے یعنی تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک فرد نظری بھی نہیں، کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

﴿تشریح﴾:

وَلَانَظَرِيًّا اَیْ لَيْسَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرے دو دعوؤں کی دلیل کی توضیح کرنی ہے۔

دوسرے دو! دعوے یہ تھے کہ تمام تصورات بھی نظری نہیں اور تمام تصدیقات بھی نظری نہیں، کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا......اور دور، و تسلسل باطل ہیں، لہٰذا تمام تصورات وتصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔ اسی دلیل کو ہم قیاس استثنائی کے طور پر یوں پیش کرتے ہیں کہ لَوْكَانَ جَمِيْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ نَظَرِيًّالَلَزِمَ الدَّوْرُوَالتَّسَلْسُلُ لٰكِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُوْمُ مِثْلُهٗ یعنی اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہوں تو دور یا تسلسل لازم آئیگا، اور دور، و تسلسل باطل ہیں، لہٰذا تمام تصورات وتصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دور و تسلسل کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالدَّوْرُ هُوَ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلٰى مَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى ذٰلِكَ الشَّيْءِ مِنْ جِهَةٍ وَّاحِدَةٍ اِمَّا بِمَرْتَبَةٍ كَمَا يَتَوَقَّفُ "ا" عَلٰى "ب" وَبِالْعَكْسِ اَوْ بِمَرَاتِبَ كَمَا يَتَوَقَّفُ "ا" عَلٰى "ب" و "ب" عَلٰى "ج" وَ "ج" عَلٰى "ا" وَالتَّسَلْسُلُ هُوَ تَرَتُّبُ اُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُوْمُ مِثْلُهٗ اَمَّا الْمُلَازَمَةُ فَلِاَنَّهٗ عَلٰى ذٰلِكَ التَّقْدِيْرِ اِذَا حَاوَلْنَا تَحْصِيْلَ شَيْءٍ مِّنْهُمَا فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ حُصُوْلُهٗ بِعِلْمٍ اٰخَرَ وَذٰلِكَ الْعِلْمُ الْاٰخَرُ اَيْضًا نَظَرِيٌّ فَيَكُوْنُ حُصُوْلُهٗ بِعِلْمٍ اٰخَرَ وَهَلُمَّ جَرًّا فَاِمَّا اَنْ تَذْهَبَ سِلْسِلَةُ الْاِكْتِسَابِ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ وَهُوَ التَّسَلْسُلُ اَوْ تَعُوْدُ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ وَ اَمَّا بُطْلَانُ اللَّازِمِ فَلِاَنَّ تَحْصِيْلَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ لَوْ كَانَ بِطَرِيْقِ الدَّوْرِ اَوِ التَّسَلْسُلِ لَامْتَنَعَ التَّحْصِيْلُ وَالْاِكْتِسَابُ وَاَمَّا بِطَرِيْقِ الدَّوْرِ فَلِاَنَّهٗ يُفْضِيْ اِلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ حَاصِلًا قَبْلَ حُصُوْلِهٖ لِاَنَّهٗ اِذَا تَوَقَّفَ حُصُوْلُ "ا" عَلٰى حُصُوْلِ "ب" وَحُصُوْلُ "ب" عَلٰى حُصُوْلِ "ا" اِمَّا بِمَرْتَبَةٍ اَوْ بِمَرَاتِبَ كَانَ حُصُوْلُ "ب" سَابِقًا عَلٰى حُصُوْلِ "ا" وَحُصُوْلُ "ا" سَابِقًا عَلٰى حُصُوْلِ "ب" وَالسَّابِقُ عَلَى الشَّيْءِ سَابِقٌ عَلٰى ذٰلِكَ الشَّيْءِ فَيَكُوْنُ "ا" حَاصِلًا قَبْلَ حُصُوْلِهٖ وَاِنَّهٗ مُحَالٌ وَاَمَّا بِطَرِيْقِ التَّسَلْسُلِ فَلِاَنَّ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْمَطْلُوْبِ يَتَوَقَّفُ حِيْنَئِذٍ عَلَى اسْتِحْضَارِ مَا لَا نِهَايَةَ لَهٗ وَاسْتِحْضَارُ مَا لَا نِهَايَةَ لَهٗ مُحَالٌ وَالْمَوْقُوْفُ عَلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ۔

﴿ترجمہ﴾: اور دور وہ شی ء کا موقوف ہونا ہے اس شی ء پر کہ یہ شی ء (خود) اس شی ء پر موقوف ہو، خواہ ایک مرتبہ کیساتھ ہو جیسے "ا" موقوف ہے "ب" پر اور اس کا برعکس، یا چند مرتبوں کیساتھ ہو جیسے "ا" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے "ج" پر اور "ج" موقوف ہے "ا" پر اور تسلسل وہ امور غیر متناہیہ کا مرتب ہونا ہے، اور لازم (یعنی دور و تسلسل) باطل ہے، تو ملزوم بھی اسی کی طرح باطل ہوگا، بہر حال (دور و تسلسل) لازم آنا تو اس وجہ سے ہے کہ اس تقدیر پر جب ہم ان دونوں (یعنی تصور اور تصدیق) میں سے کسی شی ء کے حاصل کرنے کا ارادہ کریں گے تو ضروری ہے کہ اس کا حصول دوسرے علم کے ذریعہ سے ہو......، اور وہ دوسرا علم بھی نظری ہے تو اس کا حصول ایک تیسرے علم کے ذریعہ سے ہو گا...... اور سلسلہ اسی طرح چلتا رہے گا پھر یا یہ کہ اکتساب کا سلسلہ الٰی غیر النہایہ چلتا رہے گا...... تو یہی تسلسل ہے یا (پہلے

کی طرف) لوٹ کر آجائے گا تو دور لازم آئے گا...... اور بہر حال لازم کا باطل ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ اگر تصور و تصدیق کا حاصل کرنا دور یا تسلسل کے طریقہ سے ہوگا تو تحصیل اور اکتساب محال ہوگا...... اور بہر حال دور کے ذریعہ سے (تحصیل کا محال ہونا) اس وجہ سے ہے کہ یہ اس بات کی طرف پہنچاتا ہے کہ شی ء کا حصول اس کے حاصل ہونے سے پہلے ہو...... اس لئے کہ جب "ا" کا حصول موقوف ہو "ب" کے حصول پر اور "ب" کا حصول "ا" کے حصول پر موقوف ہو ایک مرتبہ یا کئی مرتبوں کیساتھ تو "ب" کا حصول "ا" کے حصول پر سابق ہوگا...... اور "ا" کا حصول "ب" کے حصول پر سابق ہوگا...... اور (قاعدہ ہے کہ) جو سابق ہو اس پر جو سابق ہو شی ء پر وہ اس شی ء پر سابق ہوتا ہے...... لہٰذا "ا" کا حصول اس کے حاصل ہونے سے پہلے ہوگا اور یہ محال ہے...... اور بہر حال تسلسل کے طریق سے (اکتساب کا محال ہونا) تو اس لئے کہ علم مطلوب کا حصول اس وقت امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہوگا اور امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے اور جو محال پر موقوف ہو وہ محال ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالدَّوْرُ هُوَ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دور کی تعریف اور اس کی اقسام کو مع امثلہ کے بیان کرنی ہیں۔

دور کی تعریف:

اَلدَّوْرُ هُوَ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلىٰ مَايَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ ذٰلِكَ الشَّيْءُ مِنْ جِهَةٍ وَّاحِدَةٍ : دور وہ ایک چیز کا موقوف ہونا ہے دوسری ایسی چیز پر کہ وہ دوسری چیز اس پہلی چیز پر موقوف ہو بشرطیکہ جہت توقف ایک ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) دور بلا واسطہ اس کو دور مصرح کہتے ہیں۔ (۲) دور بالواسطہ اس کو دور مضمر کہتے ہیں۔

☆ اول کی مثال جیسے آ موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے آ پر...... ثانی کی مثال جیسے آ موقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے ج پر اور ج موقوف ہے آ پر۔

وَالتَّسَلْسُلُ اِلىٰ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تسلسل کی تعریف بیان کرنی ہے۔

تسلسل کی تعریف:

هُوَ تَرَتُّبُ اُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ یعنی امور غیر متناہیہ کا مرتب ہونا۔

☆ یاد رہے کہ یہ تسلسل مطلق کی تعریف ہے...... تسلسل محال کی تعریف نہیں۔

تسلسل محال کی تعریف:

امور غیر متناہیہ مرتبہ کا مجتمع فی الوجود ہونا...... پس تسلسل محال کیلئے تین شرطیں ہیں۔ ورنہ تسلسل محال متحقق نہیں ہوگا۔

(۱) امور غیر متناہیہ ہوں۔ (۲) مرتبہ ہوں۔ (3) مجتمع فی الوجود ہوں۔

اگر ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہوئی تو تسلسل محال متحقق نہیں ہوگا۔

دور اور تسلسل کیسے لازم آتا ہے؟

اَمَّا الْمُلَازَمَۃُ فَلِاَنَّہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات کے نظری ہونے کی صورت میں دور اور تسلسل کیسے لازم آتا ہے؟...... تو اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات ہوں...... تو جب بھی ہم کسی تصور یا تصدیق کو دوسرے تصور اور دوسری تصدیق سے حاصل کرنے کا ارادہ کریں گے ...... تو وہ تصور آخر اور تصدیق آخر نظری ہونے کی بناء پر تیسرے تصور اور تیسری تصدیق پر موقوف ہوگا...... پھر وہ تیسرا تصور اور تصدیق ! نظری ہونے کی بناء پر چوتھے تصور اور چوتھی تصدیق پر موقوف ہوگا...... اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا پھر اگر یہ سلسلہ اکتساب ذاہبہ الی غیر النہایہ ہے تو یہ تسلسل ہے اور اگر یہ سلسلہ اکتساب عائد الی الاول ہے تو دور ہے..... لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تمام تصورات وتصدیقات کے نظری ہونے کی بناء پر دور اور تسلسل لازم آتا ہے، اور دور اور تسلسل باطل ہے..... تو ملزوم یعنی تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں ہونگے اور یہی ہمارا مدعیٰ اور مقصود ہے۔

دور اور تسلسل کے بطلان کی دلیل :

وَ اَمَّا بُطْلَانُ اللَّازِمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بطلان لازم کی دلیل اور وجہ کو بیان کرنا ہے یعنی دور اور تسلسل کے بطلان کی دلیل اور وجہ کو بیان کرنا ہے، کہ اگر تمام تصورات اور تمام تصدیقات کی تحصیل بطریق دور اور تسلسل ہو تو تحصیل اور اکتساب کا ممتنع ہونا لازم آئیگا اور تحصیل اور اکتساب کا ممتنع ہونا باطل ہے کیونکہ آئے روز ہمیں نئے سے نئے علم حاصل ہوتے رہتے ہیں پس جب لازم وتالی یعنی تحصیل واکتساب کا امتناع باطل ہے...... تو ملزوم ومقدم یعنی تمام تصورات اور تمام تصدیقات کی تحصیل بطریق دور اور تسلسل بھی باطل ہو گی...... پھر چونکہ یہ مقدم (تمام تصورات اور تمام تصدیقات کی تحصیل بطریق دور و تسلسل ہونا) تالی ہے پہلے قیاس (یعنی اگر تمام تصورات اور تصدیقات نظری ہوں تو تصورات وتصدیقات کی تحصیل بطریق دور و تسلسل لازم آئیگی) کی تو جب پہلے قیاس کی تالی باطل ہے تو پہلے قیاس کا مقدم (یعنی تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہونا) بھی باطل ہوگا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں ، اور یہی ہمارا مقصود اور مدعیٰ ہے۔

دور کے طریق سے تصور وتصدیق کی تحصیل محال

وَاَمَّا بِطَرِیْقِ الدَّوْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دور کے طریق سے تصور وتصدیق کی تحصیل

کے محال ہونے کو بیان کرنا ہے کہ دور کے طریق سے تصور وتصدیق کا حاصل کرنا اس لئے محال ہے کیونکہ اس صورت میں تقدم الشی علیٰ نفسہ اور حصول الشی قبل حصولہ لازم آئیگا وہ اس طرح کہ جب ہم کہیں گے آ موقوف ہے ب پر...... تو ب موقوف علیہ ہوگا...... آ موقوف ہوگا...... اور موقوف علیہ ! موقوف پر مقدم ہوتا ہے...... تو اس سے ہمیں ایک قضیہ '' اَلْبَاءُ سَابِقٌ عَلٰی آ '' حاصل ہوگا اور اب اگر ب بھی موقوف ہوآ پر تو اس سے دوسرا قضیہ حاصل ہوگا اَلْاٰءُ سَابِقٌ عَلٰی بَاءٍ پھر ہم اس دوسرے قضیہ (اَلْاٰءُ سَابِقٌ عَلٰی بَاءٍ) کو صغریٰ اور پہلے قضیہ (اَلْبَاءُ سَابِقٌ عَلٰی آ) کو کبریٰ بنائیں گے...... جس سے شکل اول حاصل ہوگی '' اَلْاٰءُ سَابِقٌ عَلٰی بَاءٍ وَالْبَاءُ سَابِقٌ عَلٰی ا '' حداوسط کو گرا دینے سے نتیجہ حاصل ہوگا اَلْاٰءُ سَابِقٌ عَلٰی آ اور قاعدہ ہے اَلسَّابِقُ عَلَی السَّابِقِ عَلَی الشَّیْءِ سَابِقٌ عَلٰی ذَالِکَ الشَّیْءِ کہ شے سے سابق پر جو چیز سابق ہو وہ اس شے سے سابق اور مقدم ہوتی ہے تو آ کا حصول اپنے حصول سے پہلے ہوگیا اور یہی حُصُوْلُ الشَّیْءِ قَبْلَ حُصُوْلِہٖ اور تَقَدُّمُ الشَّیْءِ عَلٰی نَفْسِہٖ ہے اور یہ باطل ہے تو اس کا مقدم یعنی تصور اور تصدیق کی تحصیل بطریق دور ہونا بھی باطل ہے۔

تسلسل کے طریق سے تصور وتصدیق کی تحصیل محال

وَاَمَّا بِطَرِیْقِ التَّسَلْسُلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تسلسل کے طریق سے تصور وتصدیق کی تحصیل کے محال ہونے کو بیان کرنا ہے کہ تسلسل کے طریق سے تصور وتصدیق کا حاصل کرنا اس وجہ سے محال ہے کہ اس صورت میں علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے ذہن میں موجود اور حاصل ہونے پر موقوف ہوگا اور امور غیر متناہیہ کا ذہن میں حاصل ہونا اور موجود ہونا محال ہے تو امر موقوف یعنی علم مطلوب کا حصول بھی محال ہوگا کیونکہ جو محال پر موقوف ہو وہ خود بھی محال ہوتا ہے پس جب تالی یعنی امور غیر متناہیہ کے استحضار پر علم مطلوب کے حصول کا موقوف ہونا باطل ہے تو مقدم یعنی تصور اور تصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل بھی باطل ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امور غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قُلْتَ اِنْ عَنَیْتُمْ بِقَوْلِکُمْ حُصُوْلُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوْبِ یَتَوَقَّفُ عَلٰی ذٰلِکَ التَّقْدِیْرِ عَلٰی اِسْتِحْضَارِ مَا لَا نِہَایَۃَ لَہٗ اِنَّہٗ یَتَوَقَّفُ عَلٰی اِسْتِحْضَارِ الْاُمُوْرِ الْغَیْرِ الْمُتَنَاہِیَۃِ دَفْعَۃً وَّاحِدَۃً فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّہٗ لَوْ کَانَ الْاِکْتِسَابُ بِطَرِیْقِ التَّسَلْسُلِ یَلْزَمُ تَوَقُّفُ حُصُوْلِ الْعِلْمِ الْمَطْلُوْبِ عَلٰی حُصُوْلِ اُمُوْرٍ غَیْرِ مُتَنَاہِیَۃٍ دَفْعَۃً وَّاحِدَۃً فَاِنَّ الْاُمُوْرَ الْغَیْرَ الْمُتَنَاہِیَۃَ مُعِدَّاتٌ لِحُصُوْلِ الْمَطْلُوْبِ وَالْمُعِدَّاتُ لَیْسَ مِنْ لَوَازِمِہَا اَنْ تَجْتَمِعَ مَعَ الْمَطْلُوْبِ فِی الْوُجُوْدِ دَفْعَۃً وَّاحِدَۃً بَلْ یَکُوْنُ السَّابِقُ مُعِدًّا لِلْوُجُوْدِ اللَّاحِقِ وَاِنْ عَنَیْتُمْ بِہٖ اَنَّہٗ یَتَوَقَّفُ

عَلٰی اِسْتِحْضَارِهَا فِیْ اَزْمِنَةٍ غَیْرِ مُتَنَاهِیَةٍ فَمُسَلَّمٌ لٰکِنْ لَانُسَلِّمُ اَنَّ اِسْتِحْضَارَ الْاُمُوْرِ الْغَیْرِ الْمُتَنَاهِیَّةِ فِی الْاَزْمِنَةِ الْغَیْرِ الْمُتَنَاهِیَّةِ مُحَالٌ وَاِنَّمَا یَسْتَحِیْلُ ذٰلِكَ لَوْ کَانَ النَّفْسُ حَادِثَةً فَاَمَّا اِذَا کَانَتْ قَدِیْمَةً تَکُوْنُ مَوْجُوْدَةً فِیْ اَزْمِنَةٍ غَیْرِ مُتَنَاهِیَّةٍ فَجَازَ اَنْ یَّحْصُلَ لَهَا عُلُوْمٌ غَیْرُ مُتَنَاهِیَّةٍ فِیْ اَزْمِنَةٍ غَیْرِ مُتَنَاهِیَةٍ فَنَقُوْلُ هٰذَا الدَّلِیْلُ مَبْنِیٌّ عَلٰی حُدُوْثِ النَّفْسِ وَقَدْ بُرْهِنَ عَلَیْهِ فِیْ فَنِّ الْحِکْمَةِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ آپ اپنے قول "حُصُوْلُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوْبِ یَتَوَقَّفُ عَلٰی ذَالِكَ التَّقْدِیْرِ عَلٰی اِسْتِحْضَارِ مَالَا نِهَایَةَ لَهٗ" سے یہ مراد لیں کہ علم مطلوب کی تحصیل بطریق تسلسل ہو تو علم مطلوب کے حصول کا امورِ غیر متناہیہ کے ایک دفعہ حصول پر موقوف ہونا لازم آئے گا، کیونکہ امورِ غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کیلئے اسباب وذرائع ہیں اور اسباب کیلئے ضروری نہیں ہے کہ مطلوب کیساتھ وجود میں دفعۃً جمع ہو جائیں بلکہ پہلا بعد والے کے وجود کیلئے علت اور سبب ہوتا ہے۔ اور اگر آپ اس سے مراد لے رہے ہیں کہ علم مطلوب امورِ غیر متناہیہ کے استحضار پر غیر متناہی زمانوں میں موقوف ہوگا تو یہ قابل تسلیم ہے، لیکن ہم (یہ) تسلیم نہیں کرتے کہ امورِ غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے۔ بلاشبہ یہ تو محال اسی وقت ہوگا جب کہ نفس حادث ہو لیکن اگر نفس قدیم ہو تو وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود ہوگا پس ممکن ہے کہ نفس کو غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی علوم حاصل ہوں، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل نفس کے حادث ہونے پر مبنی ہے اور تحقیق کہ اس پر فن حکمت میں برہان قائم ہو چکی ہے کہ نفس حادث ہے قدیم نہیں، لہٰذا آپ کا اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قُلْتَ اِنْ عَنَیْتُمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے تسلسل کے بطلان پر جو دلیل پیش کی ہے "کہ تسلسل اس وجہ سے باطل ہے کہ اس صورت میں امورِ غیر متناہیہ کا استحضار لازم آ رہا ہے اور امورِ غیر متناہیہ کا استحضار چونکہ باطل ہے لہٰذا تسلسل بھی باطل ہے" اس دلیل سے تسلسل کا بطلان ثابت نہیں ہوتا..... کیونکہ ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ تسلسل کے بطلان پر جو آپ نے دلیل پیش کی ہے کہ تسلسل امورِ غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے تو اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں۔

(۱) ایک وقت اور ایک ہی زمانہ میں امورِ غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہوگا۔

(۲) غیر متناہی زمانوں میں امورِ غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہوگا۔

☆ اگر آپ کی مراد پہلا احتمال ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ اگر تصور وتصدیق کی تحصیل تسلسل کے طریق سے ہو تو علم مطلوب

کے حصول کا امورِ غیر متناہیہ کے دفعہ واحدہ حصول پر موقوف ہونا لازم آئیگا کیونکہ امورِ غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے اسباب وذرائع ہوتے ہیں اور اسباب وذرائع بیک وقت جمع نہیں ہوسکتے، پہلا سبب اپنے بعد والے کے لئے علت بنتا ہے جیسے چلتے ہوئے پہلا قدم دوسرے قدم کے لئے علت ہوتا ہے، جب دوسرا قدم اٹھتا ہے تو پہلا قدم ختم ہوجاتا ہے، تیسرا قدم اٹھتا ہے تو دوسرا قدم ختم ہوجاتا ہے، ایک وقت میں تمام قدم جمع نہیں ہوتے، لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ تسلسل کی صورت میں امورِ غیر متناہیہ کا استحضار بیک وقت لازم آئیگا صحیح نہیں، کیونکہ یہاں تو لازم ہی نہیں آرہا۔

اور اگر آپ کی مراد دوسرا احتمال ہو یعنی امورِ غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں تو یہ ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن ہم نہیں مانتے کہ امورِ غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے، ہاں یہ اس وقت محال ہوگا جب نفس حادث ہو کیونکہ پھر یہ غیر متناہی زمانوں میں موجود ہی نہیں ہوگا، اور اگر نفس قدیم ہو تو پھر وہ غیر متناہی زمانوں میں موجود رہیگا تو اس کے لئے ممکن ہے کہ وہ غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی علوم حاصل کرے تو پھر اس استحضار سے آپ کی کیا مراد ہے؟

فَنَقُوْلُ هٰذَا الدَّلِيْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ ہماری مراد دوسرا احتمال ہے یعنی امورِ غیر متناہیہ کا استحضار غیر متناہی زمانوں میں محال ہے، کیونکہ نفس قدیم نہیں بلکہ حادث ہے اور نفس کا حادث ہونا فن حکمت میں دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، لہٰذا نفس حادث غیر متناہی زمانوں میں غیر متناہی امور کا استحضار نہیں کرسکتا...... الغرض! تسلسل اس وجہ سے باطل ہے کہ تسلسل کی صورت میں امورِ غیر متناہیہ کا غیر متناہی زمانوں میں استحضار لازم آرہا ہے اور یہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ بھی باطل ہوتی ہے لہٰذا تصور وتصدیق کی تحصیل بطریق تسلسل باطل ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کچھ تصورات وتصدیقات بدیہی اور کچھ نظری ہیں

﴿عبارت﴾: قَالَ بَلِ الْبُعْضُ مِنْ كُلٍّ مِّنْهُمَا بَدِيْهِيٌّ وَالْبَعْضُ الْاٰخَرُ نَظَرِيٌّ يَحْصُلُ بِالْفِكْرِ وَهُوَ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ لِلتَّادِّيْ اِلٰى مَجْهُوْلٍ وَذٰلِكَ التَّرْتِيْبُ لَيْسَ بِصَوَابٍ دَائِمًا لِمُنَاقَضَةِ بَعْضِ الْعُقَلَاءِ بَعْضًا فِيْ مُقْتَضٰى اَفْكَارِهِمْ بَلِ الْاِنْسَانُ الْوَاحِدُ يُنَاقِضُ نَفْسَهٗ فِيْ وَقْتَيْنِ فَمَسَّتِ الْحَاجَةُ اِلٰى قَانُوْنٍ يُّفِيْدُ مَعْرِفَةَ اِكْتِسَابِ النَّظْرِيَّاتِ مِنَ الضَّرُوْرِيَّاتِ وَالْاِحَاطَةِ بِالصَّحِيْحِ وَالْفَاسِدِ مِنَ الْفِكْرِ الْوَاقِعِ فِيْهَا وَهُوَ الْمَنْطِقُ وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ اٰلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْفِكْرِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ فرمایا بلکہ ان دونوں (تصور وتصدیق) میں سے ہر ایک سے بعض بدیہی ہے اور

دوسرے بعض نظری جوفکر کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور فکر امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے مجہول (نامعلوم) تک پہنچنے کیلئے اور یہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں، بعض عقلاء کا اپنے اپنے افکار کے مقتضیٰ میں دوسرے بعض کے مخالف ہونے کی وجہ سے، بلکہ ایک ہی انسان دو (مختلف) وقتوں میں اپنی (آراء وافکار) کی مخالفت کرتا ہے، پس ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی جوضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کے طریقوں کی شناخت اوران (طریقوں) میں واقع ہونے والی صحیح اور فاسد فکر کے احاطہ کا فائدہ پہنچائے اور وہ قانون منطق ہے، اوراس کی مناطقہ نے اس طرح تعریف کی ہے **اٰلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ الخ** منطق ایک ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کوفکر میں (واقع ہونے والی) غلطی سے بچاتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس مقام پر مصنف علیہ الرحمۃ نے پانچ باتیں بیان کی ہیں۔

1: پچھلے قَالَ کا نتیجہ! کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں ہیں اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی بھی نہیں ہیں تو پھر یہ متعین ہوگیا کہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات بدیہی اور دوسرے بعض نظری ہیں۔

2: وَيَحْصُلُ مِنْهُ سے دوسری بات بیان کی جارہی ہے کہ تصوراتِ نظریہ اور تصدیقات نظریہ کو بدیہیات سے بطریق نظر وفکر حاصل کیا جائیگا۔

3: وَهُوَ التَّرْتِيْبُ سے تیسری بات بیان کی جارہی ہے کہ اور وہ نظر وفکر کی تعریف ہے کہ امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا کہ امور مجہولہ حاصل ہوجائیں۔

4: وَذٰلِكَ سے چوتھی بات بیان کی جارہی ہے اور وہ ضرورت منطق کا بیان ہے کہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی اسلئے کہ اگر ترتیب ہمیشہ درست ہوتی تو عقلا کی آراء میں اختلاف واقع نہ ہوتا حالانکہ عقلاء کی آراء میں اختلاف واقع ہو چکا ہے کیونکہ بعض فلسفی کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور بعض فلسفی کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے بلکہ ایک انسان کی آراء مختلف اوقات میں مختلف ہوتی ہیں پس معلوم ہوا کہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی اس لئے ایسے قانون کی ضرورت پڑی جس سے فکر صحیح اور فکر فاسد کے درمیان امتیاز ہوجائے اور وہ قانون منطق ہے۔

5: وَرَسْمُوْهُ سے پانچویں بات بیان کی جارہی ہے اور وہ علم منطق کی تعریف ہے کہ علم منطق ایک ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بعض تصورات وتصدیقات بدیہی ونظری کیوں؟

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ لَایَخْلُوْ اِمَّااَنْ یَّکُوْنَ جَمِیْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِیْقَاتِ بَدِیْهِیًّا اَوْیَکُوْنَ جَمِیْعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِیْقَاتِ نَظْرِیًّااَوْیَکُوْنَ بَعْضُ التَّصَوُّرٰتِ وَالتَّصْدِیْقَاتِ بَدِیْهِیًّاوَالْبَعْضُ الْاٰخَرُمِنْهُمَانَظْرِیًّافَالْاَقْسَامُ مُنْحَصِرَةٌفِیْهَاوَلَمَّابَطَلَ الْقِسْمَانِ الْاَوَّلَانِ تَعَیَّنَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ وَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ الْبَعْضُ مِنْ کُلٍّ مِّنْهُمَابَدِیْهِیًّاوَالْبَعْضُ الْاٰخَرُ نَظْرِیًّا۔

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ خالی نہیں اس سے کہ تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوں گے یا تمام تصورات اور تصدیقات نظری ہوں گے یا بعض تصورات اور بعض تصدیقات بدیہی ہوں گے اور دوسرے بعض نظری، چنانچہ تمام اقسام ان ہی میں منحصر ہیں اور جب پہلی دونوں قسمیں باطل ہوگئیں تو تیسری قسم متعین ہوگئی ،اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں (تصور وتصدیق) میں سے ہرایک سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہو۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ لَایَخْلُوْ اِمَّااَنْ یَّکُوْنَ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی بات کی توضیح کرنا اور کیفیت نتیجہ کو بیان کرنا ہے کہ یہ نتیجہ کیسے حاصل ہوا؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں پر کل تین صورتیں ہیں۔

1: تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری ہوں۔

2: تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی ہوں۔

3: بعض تصورات اور بعض تصدیقات نظری ہوں اور دوسرے بعض تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوں۔

☆ پس جب پہلی دونوں قسمیں دلائل سے باطل ہوگئیں تو تیسری صورت متعین ہوگئی کہ بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری اور بعض تصدیقات بدیہی ہونگی اور بعض نظری ہوں گی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مصنفؒ کی عبارت یَحْصُلُ مِنْهُ بِالْفِکْرِ کی درستگی

﴿عبارت﴾: وَالنَّظْرِیُّ یُمْکِنُ تَحْصِیْلُهٗ بِطَرِیْقِ الْفِکْرِمِنَ الْبَدِیْهِیِّ لِاَنَّ مَنْ عَلِمَ لُزُوْمَ اَمْرٍ اٰخَرَ ثُمَّ عَلِمَ وُجُوْدَالْمَلْزُوْمِ حَصَلَ لَهٗ مِنَ الْعِلْمَیْنِ السَّابِقَیْنِ وَهُمَا الْعِلْمُ بِالْمُلَازَمَةِ وَالْعِلْمُ بِمَوْجُوْدِ الْمَلْزُوْمِ الْعِلْمُ بِوُجُوْدِ اللَّازِمِ بِالضَّرُوْرَةِ فَلَوْ لَمْ یَکُنْ تَحْصِیْلُ النَّظْرِیِّ بِطَرِیْقِ الْفِکْرِ لَمْ یَحْصُلِ الْعِلْمُ الثَّالِثُ مِنَ الْعِلْمَیْنِ السَّابِقَیْنِ لِاَنَّهٗ یَحْصُلُ بِطَرِیْقِ

اَلْفِكْرِ وَالْفِكْرُ هُوَ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَّعْلُوْمَةٍ لِلتَّاَدِّىْ اِلَى الْمَجْهُوْلِ كَمَا اِذَا حَاوَلْنَا تَحْصِيْلَ مَعْرِفَةِ الْاِنْسَانِ وَقَدْ عَرَفْنَا الْحَيَوَانَ وَالنَّاطِقَ رَتَّبْنَاهُمَا بِاَنْ قَدَّمْنَا الْحَيَوَانَ وَاَخَّرْنَا النَّاطِقَ حَتّٰى يَتَاَدَّى الذِّهْنُ مِنْهُ اِلٰى تَصَوُّرِ الْاِنْسَانِ وَكَمَا اِذَا اَرَدْنَا التَّصْدِيْقَ بِاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ وَسَّطْنَا الْمُتَغَيِّرَ بَيْنَ طَرَفَيِ الْمَطْلُوْبِ حَكَمْنَا بِاَنَّ الْعَالَمَ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَحَصَلَ لَنَا التَّصْدِيْقُ بِحُدُوْثِ الْعَالَمِ

﴿ترجمہ﴾: اور نظری کو بدیہی سے فکر کے ذریعے حاصل کرنا ممکن ہے، کیونکہ جو شخص ایک امر کا لزوم دوسرے امر کیلئے جان لے پھر ملزوم کا وجود بھی جان لے، تو اسے ان سابق دو علموں یعنی علم بالملازمہ اور علم بوجود الملزوم سے ضروری طور پر لازم کا علم حاصل ہو جائے گا، پس اگر نظری کی تحصیل فکر کے ذریعے ممکن نہ ہوتی تو سابقہ دو علموں سے تیسرا علم حاصل نہ ہوتا، کیونکہ علم ثالث کا حصول فکر کے ذریعے ہوا ہے، اور فکر وہ امور معلومہ کا ترتیب دینا ہے نامعلوم تک پہنچنے کیلئے، جیسے جب ہم انسان کی معرفت حاصل کرنا چاہیں اور تحقیق کہ ہم حیوان اور ناطق کو جانتے ہیں تو ان دونوں کو اس طرح ترتیب دیں گے کہ حیوان کو مقدم اور ناطق کو مؤخر کریں گے تاکہ اس ترتیب سے انسان کے تصور تک ذہن پہنچ جائے، اسی طرح جب ہم حدوث عالم کی تصدیق کا ارادہ کریں گے تو ہم مطلوب کی دونوں طرفوں کے درمیان (حد اوسط) "المتغیر" کو رکھیں گے اور حکم لگائیں گے کہ العالم متغیر و کل متغیر حادث تو ہمیں عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔

﴿تشریح﴾::

وَالنَّظَرِيُّ يُمْكِنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ! مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت يَحْصُلُ مِنْهُ بِالْفِكْرِ کی درستگی واصلاح کرنی ہے، کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ کی اس عبارت میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ منطق کے محتاج الیہ ہونے کے لئے بدیہی سے نظری کا بطریق فکر بالفعل حاصل ہونا ضروری ہے حالانکہ منطق کے محتاج الیہ ہونے کے لئے بطریق فکر بدیہی سے نظری کے حصول کا ممکن ہونا بھی کافی ہے تو اس لئے کے شارح علیہ الرحمۃ نے يَحْصُلُ مِنْهُ بِالْفِكْرِ کا معنی يُمْكِنُ تَحْصِيْلُهُ الخ سے کردیا۔

نظری کی تحصیل بدیہی سے بطریق فکر ممکن ہے

لِاَنَّ مَنْ عَلِمَ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات کی دلیل بیان کرنی ہے کہ نظری کی تحصیل بدیہی سے بطریق فکر ممکن ہے، مثلاً ایک شخص کو دو چیزوں کے درمیان ملازمہ کا علم ہو، پھر اسے ملزوم کے پائے جانے کا بھی علم ہو تو ان دونوں علموں سے سے اسے تیسری چیز یعنی لازم کے پائے جانے کا بھی علم حاصل ہو جائیگا...... مثلاً ایک شخص اس بات

کو جانتا ہو کہ حرارت آگ کو لازم ہے اور پھر آگ کے پائے جانے کا اسے علم ہو تو ان دو علموں سے اسے حرارت کے پائے جانے کا بھی علم ہو جائیگا پس اگر نظری کی تحصیل بدیہی سے بطریق فکر ممکن نہ ہوتی تو دو سابقہ علموں سے اس کو تیسرا علم حاصل نہ ہوتا اس لئے کہ علم ثالث کا حصول بذریعہ فکر ہوا ہے پس معلوم ہوا کہ بدیہیات سے نظریات کا حصول بطریق فکر ممکن ہے اور منطق کے محتاج الیہ ہونے میں نظری کا بدیہی سے بطریق فکر ممکن الحصول ہونا ہی کافی ہے۔ نظری کا بدیہی سے بطریق فکر بالفعل حاصل ہونا ضروری نہیں۔

فکر کی تعریف:

وَالْفِكْرُ هُوَ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فکر کی تعریف اور اس کی مثال سے توضیح کرنی ہے۔

فکرکی تعریف: هُوَ تَرْتِيْبُ اُمُوْرٍ مَّعْلُوْمَةٍ لِلتَّاَدِّيْ اِلَى الْمَجْهُوْلِ یعنی امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن امر مجہول تک پہنچ جائے جیسے جب ہم انسان کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کریں اور ہمیں حیوان کا بھی علم ہو اور ناطق کا بھی علم ہو پھر ہم حیوان کو مقدم اور ناطق کو مؤخر کر کے یوں کہیں حَيَوَانٌ نَاطِقٌ اس لئے کہ جنس فصل پر مقدم ہوا کرتی ہے تو اس سے ہمیں ایک امر مجہول یعنی انسان کا علم حاصل ہو جائیگا......اسی طرح جب ہم اس بات کی تصدیق حاصل کرنے کا ارادہ کریں کہ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ اور ہمیں معلوم ہو کہ عَالَمْ مُتَغَيِّرٌ ہے اور بھی معلوم ہو کہ ''ہر متغیر حادث ہوتا ہے'' تو ہم ان کو یوں ترتیب دیں اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ تو اس سے ہمیں ایک مجہول تصدیق یعنی ''اَلْعَالَمُ حَادِثٌ'' کا علم حاصل ہوگا۔

☆☆☆......☆☆......☆☆☆

ترتیب کا لغوی واصطلاحی معنیٰ

﴿عبارت﴾: وَالتَّرْتِيْبُ فِي اللُّغَةِ جَعْلُ كُلِّ شَيْءٍ فِيْ مَرْتَبَتِهٖ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ جَعْلُ الْاَشْيَاءِ الْمُتَعَدِّدَةِ بِحَيْثُ يُطْلَقُ عَلَيْهَا اِسْمُ الْوَاحِدِ وَيَكُوْنُ لِبَعْضِهَا نِسْبَةٌ اِلَى الْبَعْضِ الْاٰخَرِ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّاَخُّرِ وَالْمُرَادُ بِالْاُمُوْرِ مَافَوْقَ الْاَمْرِ الْوَاحِدِ وَكَذَالِكَ كُلُّ جَمْعٍ يُسْتَعْمَلُ فِي التَّعْرِيْفَاتِ فِيْ هٰذَا الْفَنِّ وَاِنَّمَا اعْتُبِرَتِ الْاُمُوْرُ لِاَنَّ التَّرْتِيْبَ لَا يُمْكِنُ اِلَّا بَيْنَ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا

﴿ترجمہ﴾: اور ترتیب لغت میں ہر شیء کو اس کے مرتبہ میں رکھنے کا نام ہے اور اصطلاح میں متعدد اشیاء کو اس طرح کر دینا کہ ان اشیاء پر ایک نام کا اطلاق کیا جا سکے، اور ان میں سے بعض کی نسبت دوسرے بعض کی طرف تقدم اور تاخر کیساتھ ہو، اور امور سے مافوق الواحد امر مراد ہے اور اسی طرح ہر وہ جمع جو اس فن کے اندر تعریف میں استعمال کی جائے اور امور کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ ترتیب دو یا اس سے زائد چیزوں کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالتَّرْتِيْبُ فِي اللُّغَةِالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ترتیب کالغوی اور اصطلاح معنی بیان کرنا ہے۔

ترتیب کالغوی معنی: جَعْلُ كُلِّ شَيْءٍ فِيْ مَرْتَبَتِهٖ یعنی ہر چیز کواس مرتبہ میں رکھنا۔

اصطلاحی معنی: جَعْلُ الْاَشْيَاءِ الْمُتَعَدِّدَةِ بِحَيْثُ يُطْلَقُ عَلَيْهَااِسْمُ الْوَاحِدِ وَيَكُوْنُ بِبَعْضِهَانِسْبَةٌ اِلَى الْبَعْضِ الْاٰخَرِبِالتَّقَدُّمِ وَالتَّاَخُّرِ: یعنی متعدد چیزوں کو اس طرح کر دینا کہ ان پر ایک ہی نام بولا جاسکے اور ان بعض اجزاء کو دوسرے بعض کے اعتبار سے تقدم وتاخر کی نسبت حاصل ہو۔ جیسے کلچ، ہینڈل، ٹیوب، بیل وغیرہ سب کو اس طرح ملا کر ترتیب دیا جائے کہ اس کا نام موٹر سائیکل ہو جائے۔

وَالْمُرَادُبِالْاُمُوْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی مراد کو متعین کرنا ہے کہ فکر کی تعریف میں امور اگر چہ جمع ہے لیکن اس سے مراد مافوق الواحد ہے اور اسے ایک اعتراض مقدر کا جواب بھی بنایا جاسکتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: فکر کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اس لئے کہ آپ نے فکر کی تعریف میں لفظ امور جمع کا صیغہ بولا ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے تو اس لئے لازم آیا کہ فکر کم از کم تین امور میں جاری ہوتی ہے حالانکہ فکر جس طرح تین امور میں جاری ہوتی ہے اسی طرح دو امور میں بھی جاری ہو جاتی ہے تو مذکور بالا فکر کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوئی۔

﴿جواب﴾: یہاں امور سے مراد مَافَوْقَ الْوَاحِد ہے لہٰذا اب یہ تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

وَكَذَالِكَ كل جَمْعٍ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ عامہ کا بیان کرنا ہے کہ اس فن میں تعریفات کے اندر جہاں بھی جمع کا لفظ استعمال ہو تو اس سے مراد مافوق الواحد ہے۔

وَاِنَّمَااعْتُبِرَتِ الْاُمُوْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ترتیب کی تعریف میں امور (مَافَوْقَ الْوَاحِد) کا اعتبار کیوں کیا گیا ہے؟۔

﴿جواب﴾: ترتیب امرین کے بغیر پائی ہی نہیں جاتی پس اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے امور کا اعتبار کیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امور معلومہ سے کیا مراد ہے؟

﴿عبارت﴾: وَالْمُرَادُ بِالْمَعْلُوْمَةِ الْاُمُوْرُ الْحَاصِلَةُ صُوَرُهَاعِنْدَ الْعَقْلِ وَهِيَ تَتَنَاوَلُ التَّصَوُّرِيَّةَ وَالتَّصْدِيْقِيَّةَ مِنَ الْيَقِيْنِيَّاتِ وَالظَّنِّيَّاتِ وَالْجَهْلِيَّاتِ فَاِنَّ الْفِكْرَ كَمَايَجْرِيْ فِي التَّصَوُّرَاتِ يَجْرِيْ اَيْضًافِي التَّصْدِيْقَاتِ وَكَمَايَكُوْنُ فِي الْيَقِيْنِيِّ يَكُوْنُ اَيْضًافِي الظَّنِّيِّ

وَالْجَهْلِيِّ اَمَّا الْفِكْرُ فِي التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ الْيَقِيْنِيِّ فَكَمَا ذَكَرْنَا وَاَمَّا فِي الظَّنِّيِّ فَكَقَوْلِنَا هٰذَا الْحَائِطُ يَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ وَكُلُّ حَائِطٍ يَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ فَهُوَ يَنْهَدِمُ فَهٰذَا الْحَائِطُ يَنْهَدِمُ وَاَمَّا فِي الْجَهْلِيِّ فَكَمَا اِذَا قِيْلَ اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَكُلُّ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ قَدِيْمٌ فَالْعَالَمُ قَدِيْمٌ لَا يُقَالُ الْعِلْمُ مِنَ الْاَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ فَاِنَّهُ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْحُصُوْلِ الْعَقْلِيِّ كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْاِعْتِقَادِ الْجَازِمِ الْمُطَابِقِ الثَّابِتِ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْاَوَّلِ وَمِنْ شَرَائِطِ التَّعْرِيْفَاتِ اَلتَّحَرُّزُ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْاَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْاَلْفَاظُ الْمُشْتَرَكَةُ لَا تُسْتَعْمَلُ فِي التَّعْرِيْفَاتِ اِلَّا اِذَا قَامَتْ قَرِيْنَةٌ تَدُلُّ عَلٰى تَعْيِيْنِ الْمُرَادِ مِنْ مَعَانِيْهَا وَهٰهُنَا قَرِيْنَةٌ دَالَّةٌ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلْمِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي التَّعْرِيْفِ الْحُصُوْلُ الْعَقْلِيُّ فَاِنَّهُ لَمْ يُفَسِّرْهُ فِي هٰذَا الْكِتَابِ اِلَّا بِهٖ وَاِنَّمَا اعْتُبِرَ الْجَهْلُ فِي الْمَطْلُوْبِ حَيْثُ قَالَ لِلتَّاَدِّيْ اِلَى الْمَجْهُوْلِ لِاسْتِحَالَةِ اسْتِعْلَامِ الْمَعْلُوْمِ وَتَحْصِيْلِ الْحَاصِلِ وَهُوَ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ تَصَوُّرِيًّا اَوْ تَصْدِيْقِيًّا اَمَّا الْمَجْهُوْلُ التَّصَوُّرِيُّ فَاِكْتِسَابُهٗ مِنَ الْاُمُوْرِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَاَمَّا الْمَجْهُوْلُ التَّصْدِيْقِيُّ فَاِكْتِسَابُهٗ مِنَ الْاُمُوْرِ التَّصْدِيْقِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور امور معلومہ سے مراد وہ امور ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوں اور یہ امور تصور اور تصدیقات یقینیہ، ظنیہ اور جہلیہ (سب کو) شامل ہیں، کیونکہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے ویسے ہی تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے اور جس طرح یقینی میں (جاری) ہوتی ہے اسی طرح ظنی اور جہلی میں بھی (جاری) ہوتی ہے اور بہر حال فکر کا جاری ہونا تصور وتصدیق یقینی میں تو ہم اس کی مثال ذکر کر چکے ہیں اور بہر حال فکر کا جاری ہونا ظنی میں تو جیسے ہمارا یہ قول ہے کہ اس دیوار سے مٹی جھڑتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑے، گر جائے گی، پس یہ دیوار گر جائے گی۔ اور بہر حال فکر کا جاری ہونا جہلی میں تو اس کی مثال یہ ہے کہ جب کہا جائے کہ عالم مؤثر سے بے نیاز ہے اور ہر وہ چیز جو مؤثر سے بے نیاز ہو قدیم ہوتی لہٰذا عالم (بھی) قدیم ہے۔ یہ نہ کہا جائے کہ (لفظ) علم مشترک الفاظ میں سے ہے، کیونکہ علم جس طرح حصول عقلی پر بولا جاتا ہے اسی طرح وہ پختہ اعتقاد کے مطابق واقع پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ اول سے اخص ہے اور مشترک الفاظ کے استعمال سے پرہیز کرنا تعریفات کے شرائط میں سے ہے، اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ الفاظ مشترکہ تعریفات میں استعمال نہیں کئے جاتے مگر اس وقت استعمال جائز ہوتا ہے جب کہ کوئی قرینہ موجود ہو جو ان کے معانی کی مراد کی تعیین پر دلالت کرتا ہو اور یہاں ایک ایسا قرینہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ علم سے جو تعریف میں ذکر کیا گیا ہے حصول عقلی مراد ہے، کیونکہ مصنف نے اس کتاب میں سے (یعنی علم) کی تفسیر صرف اسی کیساتھ کی ہے۔ اور مصنف نے مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ مصنف نے کہا ہے لـلـتـادی الی الـمـجـهـول اس لئے کہ معلوم چیز کو دریافت کرنا اور حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا محال ہے، اور وہ یعنی

مطلب کا مجہول ہونا عام ہے خواہ تصوری ہو یا تصدیقی، بہر حال جو مجہول تصوری ہے تو اس کا اکتساب امور تصوریہ سے کیا جائے گا اور مجہول تصدیقی کا اکتساب امور تصدیقیہ سے کیا جائے گا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُرَادُ بِالْمَعْلُوْمَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: فکر کی تعریف میں آپ نے لفظ مَعْلُوْمَة بولا ہے جو صرف تصدیقات یقنیہ کو شامل ہے اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ فکر صرف تصدیقات یقنیہ میں جاری ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ فکر جس طرح تصدیقات یقنیہ میں جاری ہوتی ہے اسی طرح تصورات میں بھی جاری ہوتی ہے اور تصدیق ظنی اور تصدیق جہلی میں بھی جاری ہوتی ہے تصورات میں فکر بھی جاری ہونے کی مثال جیسے ہمیں حیوان کا علم ہوا اور ناطق کا علم ہو پھر ہم حیوان کو مقدم اور ناطق کو مؤخر کر کے یوں کہیں کہ حَيَوَان نَاطِق تو اس سے ہمیں امر مجہول اِنْسَان کا علم حاصل ہوتا ہے، تصدیقات یقنیہ میں فکر کے جاری ہونے کی مثال جیسے اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ نتیجہ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ اور تصدیقات ظنیہ میں فکر کے جاری ہونے کی مثال جیسے هٰذَا الْحَائِطُ يَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ وَكُلُّ حَائِطٍ يَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ يَنْهَدِمُ تو نتیجہ ہوگا هٰذَا الْحَائِطُ يَنْهَدِمُ، تصدیقات جہلیہ میں فکر کے جاری ہونے کی مثال جیسے اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَكُلُّ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ فَهُوَ قَدِيْمٌ نتیجہ اَلْعَالَمُ قَدِيْمٌ۔

﴿جواب﴾: یہاں امور معلومۃ سے مراد وہ امور ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوتی ہیں اب یہ عام ہے تصورات کو بھی شامل ہے اور تصدیقات یقینیہ، ظنیہ اور جہلیہ سب کو شامل ہے لہٰذا کوئی اعتراض نہیں۔

لَا يُقَالُ الْعِلْمُ مِنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: فکر کی تعریف میں لفظ مَعْلُوْمَة کو ذکر کرنا غلط ہے اس لئے کہ لفظ مَعْلُوْمَه یہ مشتق ہے عِلْم سے اور عِلْم الفاظ مشترکہ میں سے ہے اس لئے کے اس کا ایک معنیٰ حصول عقلی ہے اور اس کا دوسرا معنیٰ اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع بھی ہے) (دوسرا معنیٰ پہلے معنیٰ سے اخص ہے کیونکہ حصول عقلی عام ہے خواہ وہ اعتقاد کے قبیل سے ہو یا غیر اعتقاد کے قبیل سے ہو اسی طرح خواہ وہ جازم ہو یا غیر جازم ہو اور اسی طرح خواہ وہ مطابق للواقع ہو یا غیر مطابق للواقع ہو پھر خواہ ثابت ہو یا غیر ثابت الغرض حصول عقلی اعتقاد جازم مطابق للواقع سے عام ہے تو جب مشتق منہ مشترک ہے تو مشتق بھی مشترک ہوگا اور اصول یہ ہے کہ تعریف میں لفظ مشترک کے استعمال سے احتراز واجب ہوتا ہے کیونکہ تعریف سے مقصود امتیاز ہوتا ہے اور لفظ مشترک مفید فی الامتیاز نہیں ہوتا بلکہ لفظ مشترک تو مزید ابہام پیدا کرتا ہے۔

﴿جواب﴾: آپ کا یہ کہنا کہ لفظ مشترک تعریفات میں ذکر کرنا جائز نہیں ہم اس کو علی الاطلاق تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ یہ تو اس وقت جائز نہیں ہوتا جہاں ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو لفظ مشترک کے معنیٰ میں سے کسی معنیٰ کی تعیین پر دلالت کرے

لیکن جب ایسا قرینہ موجود ہو جو لفظ مشترک کی مراد کی تعیین پر دلالت کرے تو اس وقت لفظ مشترک کو تعریفات میں ذکر کرنا درست ہوتا ہے اور یہاں بھی قرینہ موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں علم سے مراد حصول عقل ہے اور وہ یہ ہے کہ ''رسالہ شمسیہ'' میں جہاں کہیں بھی ''علم'' کا لفظ ہے اس کی تفسیر اور وضاحت مصنف علیہ الرحمۃ نے حصول عقلی سے کی ہے۔

مطلوب میں جہل کے معتبر ہونے کی وجہ:

وَاِنَّمَا اعْتُبِرَ الْجَهْلُ الخ: چونکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے فکر کی تعریف میں مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس نے لِلتَّأَدِّیْ اِلَی الْمَجْهُوْلِ کہا ہے...... لِلتَّأَدِّیْ اِلَی مَطْلُوْبٍ نہیں کہا...... تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا کیونکہ اگر مطلوب میں جہل کا اعتبار نہ ہو بلکہ وہ پہلے سے معلوم ہو تو استعلامِ معلوم اور تحصیل حاصل لازم آئیگا جو کہ باطل ہے...... اس لئے کہ جو چیز آپ کو جس جہت سے مطلوب ہے اس جہت سے اس کا مجہول ہونا ضروری ہے تا کہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم نہ آئے اور دوسری جہت سے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے تا کہ طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم نہ آئے پھر مطلوب سے مراد عام ہے خواہ وہ مطلوب تصوری ہو یا تصدیقی ہو لیکن مجہول تصوری کو تصوراتِ معلومہ سے حاصل کیا جائیگا اور مجہول تصدیقی کو تصدیقات معلومہ سے حاصل کیا جائیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تعریفِ فکر اور علل اربعہ

﴿عبارت﴾: وَمِنْ لَطَائِفِ هٰذَا التَّعْرِيْفِ اَنَّهٗ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْعِلَلِ الْاَرْبَعِ فَالتَّرْتِيْبُ اِشَارَةٌ اِلَى الْعِلَّةِ الصُّوْرِيَّةِ بِالْمُطَابَقَةِ فَاِنَّ صُوْرَةَ الْفِكْرِ هِيَ الْهَيْئَةُ الْاِجْتِمَاعِيَّةُ الْحَاصِلَةُ لِلتَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ كَالْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ لِاَجْزَاءِ السَّرِيْرِ فِيْ اِجْتِمَاعِهَا وَتَرْتِيْبِهَا وَاِلَى الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ بِالْاِلْتِزَامِ اِذْ لَابُدَّ لِكُلِّ تَرْتِيْبٍ مِنْ مُرَتِّبٍ وَهِيَ الْقُوَّةُ الْفَاعِلَةُ كَالنَّجَّارِ لِلسَّرِيْرِ وَاُمُوْرٌ مَعْلُوْمَةٌ اِشَارَةٌ اِلَى الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ كَقِطَعِ الْخَشَبِ لِلسَّرِيْرِ وَلِلتَّأَدِّيْ اِلَى مَجْهُوْلٍ اِشَارَةٌ اِلَى الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ فَاِنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذٰلِكَ التَّرْتِيْبِ لَيْسَ اِلَّا اَنْ يَتَأَدَّى الذِّهْنُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ الْمَجْهُوْلِ كَجُلُوْسِ السُّلْطَانِ مَثَلًا عَلَى السَّرِيْرِ

﴿ترجمہ﴾ اس تعریف کی خوبیوں میں سے (ایک خوبی) یہ ہے کہ یہ تعریف چار علتوں پر مشتمل ہے، چنانچہ لفظ ترتیب (سے) علت صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ ہے، کیونکہ فکر کی صورت وہ ہیئت اجتماعیہ ہے جو تصورات اور تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کی طرح جو تخت کے اجزاء کو ان کے مجتمع اور مرتب ہونے سے حاصل ہوتی ہے اور علت فاعلیہ کی طرف (دلالت) التزامی (کے طریقے) سے اشارہ ہے کیونکہ ہر ترتیب کیلئے کسی مرتب کا ہونا ضروری ہے اور وہ قوت

عاقلہ ہے جیسے بڑھئی تخت کیلئے (ہوتا ہے) اور امور معلومہ (سے) علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے جیسے تخت کیلئے لکڑی کے ٹکڑے اور لِلتَّادِّیْ اِلیٰ الْمَجْهُوْلِ (سے) علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس ترتیب سے صرف یہی غرض ہے کہ مطلوب مجہول تک ذہن کی رسائی ہو، جیسے بادشاہ کا بیٹھنا تخت پر مثلاً۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ لَطَائِفِ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ فکر کی تعریف کی خوبی بیان کرنی ہے اس خوبی کو جاننے سے پہلے بطور مقدمہ کے ایک بات جان لیں وہ یہ ہے کہ ہر وہ مرکب جو فعل مختار سے صادر سرزد ہو اس کے لئے علل اربعہ کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) علت مادیہ (۲) عالت غائیہ (۳) علت صوریہ (۴) علت فاعلیہ۔

علل اربعہ کی وجہ حصر:

مرکب کی علت دو حال سے خالی نہیں ہوگی کہ مرکب کی حقیقت میں داخل ہوگی یا داخل نہیں...... اگر مرکب کی حقیقت میں داخل ہو وہ دو حال سے خالی نہیں اس سے مرکب کا وجود بالقوۃ ہوگا یا مرکب کا وجود اس سے بالفعل ہوگا اگر مرکب کا وجود اس سے بالقوۃ ہو تو وہ علت مادیہ ہے اور اگر مرکب کا وجود اس سے بالفعل ہو تو اس کا نام علت صوریہ ہے اور اگر مرکب کی علت مرکب کی حقیقت سے خارج ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں اس سے مرکب کا صدور ہوگا یا اس کیلئے مرکب کا صدور ہوگا اگر اس سے مرکب کا صدور ہو تو اس کا نام علت فاعلیہ ہے اور اگر اس کیلئے مرکب کا صدور ہو تو اس کا نام علت غائیہ ہے۔

تعریفات وامثلہ:

علت مادیہ:۔ مرکب کی وہ علت ہے جو مرکب کی حقیقت میں داخل ہو اس سے مرکب کا وجود بالقوۃ ہو۔ جیسے چارپائی کیلئے لکڑی کے ٹکڑے۔

علت صوریہ:۔ مرکب کی وہ علت ہے جو مرکب کی حقیقت میں داخل ہو اور اس سے مرکب کا وجود بالفعل ہو ۔جیسے چارپائی کا مخصوص ڈھانچہ۔

علت فاعلیہ:۔ مرکب کی وہ علت ہے جو مرکب کی حقیقت سے خارج ہو اور اس سے مرکب کا صدور ہو۔ جیسے چارپائی کیلئے ترکھان۔

علت غائیہ:۔ مرکب کی وہ علت ہے جو مرکب کی حقیقت سے خارج ہو اور اس کیلئے مرکب کا صدور ہو۔ جیسے جلوس چارپائی کیلئے۔

✿ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ فکر کی یہ تعریف بھی علل اربعہ پر مشتمل ہے وہ اس طرح کہ ترتیب سے علت صوریہ کی طرف مطابقۃً اشارہ ہے کیونکہ فکر کی صورت! وہ ہیئت اجتماعیہ ہے جو تصدیقات معلومہ اور تصورات معلومہ کو ترتیب دینے سے

حاصل ہوتی ہے (جس طرح سریر کے اجزاء کو ان کے مرتب ہونے کی صورت میں ہیئت حاصل ہوتی ہے یہی ہیئت صورت فکر ہے جس کی طرف ترتیب سے اشارہ ہورہا ہے۔ اور علت فاعلیہ کی طرف التزاما اشارہ ہے اس طرح کہ ہر ترتیب کیلئے مرتب لازم ہے، اور امور معلومۃ: سے اشارہ ہے علت مادیہ کی طرف، للتادی الی المجھول سے اشارہ ہے علت غائیہ کی طرف اس لئے کہ ترتیب سے غرض ذہن کو مجہول تک پہنچانا ہوتا ہے۔

﴿سوال﴾: شارح علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ ترتیب سے علت صوریہ کی طرف مطابقۃً اشارہ ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ صورت فکر یہ ہیئت اجتماعیہ ہے اور ہیئت اجتماعیہ بعینہ ترتیب نہیں ہے اس لئے کہ ترتیب از مقولہ فعل ہے اور ہیئت اجتماعیہ از مقولہ کیف ہے اور فعل اور کیف دو الگ الگ چیزیں ہیں بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ ترتیب کی وجہ ہیئت اجتماعیہ حاصل ہوتی ہے گویا کہ ترتیب علت ہے اور ہیئت اجتماعیہ معلول ہے اور علت کی دلالت معلول پر دلالت التزامی ہوتی ہے نہ کہ مطابقی۔

﴿جواب﴾: ترتیب کی دو دلالتیں ہیں۔ (۱) ترتیب کی دلالت ہیئت اجتماعیہ (علت صوریہ) پر۔

(۲) ترتیب کی دلالت علت فاعلیہ (قوت عاقلہ) پر ترتیب کی دلالت ہیئت اجتماعیہ پر علت ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی ترتیب ہیئت اجتماعیہ کیلئے علت ہے اور ترتیب کی دلالت علت فاعلیہ پر معلول ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی ترتیب علت فاعلیہ کا معلول ہے اور وہ دلالت جو علت ہونے کے اعتبار سے ہے وہ زیادہ اقویٰ ہوتی ہے اس دلالت سے جو معلول ہونے کے اعتبار سے ہو یعنی وہ دلالت جو علت سے معلول پر ہو وہ اقویٰ ہوتی ہے اس دلالت سے جو معلول سے علت پر ہو، چونکہ ترتیب کی دلالت ہیئت اجتماعیہ پر علت ہونے کے اعتبار سے تھی اور اقویٰ تھی اسی وجہ سے اسے مطابقۃً کہہ دیا الغرض ترتیب سے علت صوری کیطرف اشارہ اگرچہ التزاما ہورہا ہے لیکن یہ دلالت اتنی واضح اور قوی تھی گویا کہ مطابقی ہے اس لئے۔ شارحؒ نے اسے مطابقی سے تعبیر کیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ضرورتِ منطق کا بیان

﴿عبارت﴾: وَذٰلِكَ التَّرْتِيْبُ اَىِ الْفِكْرُ لَيْسَ بِصَوَابٍ دَائِمًا لِاَنَّ بَعْضَ الْعُقَلَاءِ يُنَاقِضُ بَعْضًا فِي مُقْتَضٰى اَفْكَارِهِمْ فَمِنْ وَاحِدٍ يَتَاَدّٰى فِكْرُهٗ اِلَى التَّصْدِيْقِ بِحُدُوْثِ الْعَالَمِ وَمِنْ اٰخَرَ اِلَى التَّصْدِيْقِ بِقِدَمِهٖ بَلِ الْاِنْسَانُ الْوَاحِدُ يُنَاقِضُ نَفْسَهٗ بِحَسْبِ الْوَقْتَيْنِ فَقَدْ يُفَكِّرُ وَيُؤَدِّىْ فِكْرُهٗ اِلَى التَّصْدِيْقِ بِقِدَمِ الْعَالَمِ ثُمَّ يُفَكِّرُ وَيَنْسَاقُ فِكْرُهٗ اِلَى التَّصْدِيْقِ بِحُدُوْثِهٖ فَالْفِكْرَانِ لَيْسَا بِصَوَابَيْنِ وَاِلَّا لَزِمَ اجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ فَلَا يَكُوْنُ كُلُّ فِكْرٍ صَوَابًا فَمَسَّتِ الْحَاجَةُ اِلٰى قَانُوْنٍ يُفِيْدُ مَعْرِفَةَ طُرُقِ اِكْتِسَابِ النَّظْرِيَّاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصْدِيْقِيَّةِ مِنْ ضَرُوْرِيَّاتِهَا وَالْاِحَاطَةَ بِالْاَفْكَارِ الصَّحِيْحَةِ وَالْفَاسِدَةِ الْوَاقِعَةِ فِيْهَا اَىْ فِيْ تِلْكَ الطُّرُقِ حَتّٰى يُعْرَفَ مِنْهُ اَنَّ كُلَّ نَظْرِيٍّ بِاَيِّ طَرِيْقٍ يُكْتَسَبُ وَاَيُّ فِكْرٍ صَحِيْحٍ وَاَيُّ فِكْرٍ فَاسِدٍ وَذٰلِكَ الْقَانُوْنُ هُوَ الْمَنْطِقُ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ درست نہیں ہوتی...... کیونکہ بعض عقلاء اپنے اپنے افکار کے مقتضیٰ میں دوسرے بعض سے مخالفت کرتے ہیں...... ایک کی فکر حدوثِ عالم کی تصدیق کی طرف پہنچتی ہے...... اور دوسرے کی فکر عالم کے قدیم ہونے کی طرف...... بلکہ ایک ہی شخص دو (مختلف) وقتوں میں اپنی آراء وافکار کی مخالفت کرتا ہے...... چنانچہ کبھی فکر کرتا ہے اور اس کی فکر عالم کے قدیم ہونے کی تصدیق کی طرف پہنچتی ہے...... پھر (دوبارہ) فکر کرتا ہے اور اس کی فکر عالم کے حادث ہونے کی تصدیق کی طرف پہنچتی ہے...... پس دونوں فکریں درست نہیں ہوسکتیں...... ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئیگا...... لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر فکر درست نہیں ہوتی...... اس لئے ایک ایسے، قانون کی ضرورت پیش آئی...... جو تصورات اور تصدیقات نظریہ کو تصورات بدیہیہ اور تصدیقات بدیہیہ سے حاصل کرنے کی شناخت کا فائدہ دے...... اور ان طریقوں میں واقع ہونے والی صحیح فکروں اور فاسد فکروں کے احاطہ کا فائدہ پہنچائے...... یہاں تک کہ اس (قانون) سے پہچان لیا جائے...... کہ ہر نظری کو کس طریقہ سے حاصل کیا جاسکتا؟...... اور کون سی فکر صحیح ہے؟...... اور کون سی فکر فاسد ہے؟...... اور وہ قانون منطق ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَذٰلِكَ التَّرْتِيْبُ اَىِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ضرورت منطق کا بیان کرنا ہے۔ کہ ترتیب یعنی ہر نظر وفکر درست نہیں ہوتی اس لئے کہ اگر ہر نظر وفکر درست ہوتی تو عقلا کی آراء میں اختلاف واقع نہ ہوتا حالانکہ عقلا کی آراء میں اختلاف واقع ہو چکا ہے اس لئے کے ایک فلسفی فکر کیساتھ عالم کے حادث ہونے کی تصدیق تک پہنچتا ہے اور دوسرا فلسفی فکر کے ساتھ عالم کے قدیم ہونے کی تصدیق تک پہنچتا ہے بلکہ ایک انسان کی رائے بھی دو وقتوں میں مختلف ہوتی ہے ایک وقت میں اس کی فکر عالم کے حادث ہونے کی تصدیق تک پہنچتی ہے اور دوسرے وقت میں اس کی فکر عالم کے قدیم ہونیکی تصدیق تک پہنچتی ہے تو لامحالہ ان دونوں میں سے ایک فکر صحیح اور دوسری فاسد ہوگی کیونکہ اگر دونوں صحیح ہوں تو اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آئیگی اور اگر دونوں فاسد ہوں تو ارتفاع نقیضین کی خرابی لازم آئیگی پس جب عقلا کی آراء کے مابین اختلاف واقع ہوگیا ہے تو معلوم ہوا کہ ترتیب ہر وقت درست نہیں ہوتی لہٰذا ہمیں ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آگئی جو فکر کے ذریعے بدیہیات سے نظریات کو حاصل کرنے کی معرفت کا فائدہ دے، اور فکر صحیح اور فکر فاسد مابین امتیاز کا فائدہ دے یعنی جس کے ذریعے فکر صحیح اور فکر فاسد کے درمیان فرق معلوم ہو جائے اور وہ قانون منطق ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم منطق کی وجہ تسمیہ اور تعریف

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَا سُمِّيَ بِهٖ لِاَنَّ ظُهُوْرَ الْقُوَّةِ النُّطْقِيَّةِ اِنَّمَا يَحْصُلُ بِسَبَبِهٖ وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ اٰلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْفِكْرِ فَالْاٰلَةُ هِيَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَمُنْفَعِلِهٖ فِيْ وُصُوْلِ اَثَرِهٖ اِلَيْهِ كَالْمِنْشَارِ لِلنَّجَارِ فَاِنَّهٗ وَاسِطَةٌ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْخَشَبِ فِيْ وُصُوْلِ اَثَرِهٖ اِلَيْهِ فَالْقَيْدُ الْاَخِيْرُ لِاِخْرَاجِ الْعِلَّةِ الْمُتَوَسِّطَةِ فَاِنَّهَا وَاسِطَةٌ بَيْنَ فَاعِلِهَا وَمُنْفَعِلِهَا اِذْعِلَّةُ عِلَّةِ الشَّيْءِ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الشَّيْءِ بِالْوَاسِطَةِ فَاِنَّ "اَ" اِذَا كَانَ عِلَّةً لِبَ وَبَ عِلَّةً لِجَ كَانَ اَعِلَّةً لِجَ وَلٰكِنْ بِوَاسِطَةِ بَ اِلَّا اَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ بَيْنَهُمَا فِيْ وُصُوْلِ اَثَرِ الْعِلَّةِ الْبَعِيْدَةِ اِلَى الْمَعْلُوْلِ لِاَنَّ اَثَرَ الْعِلَّةِ الْبَعِيْدَةِ لَا يَصِلُ اِلَى الْمَعْلُوْلِ فَضْلًا عَنْ اَنْ يَّتَوَسَّطَ فِيْ ذٰلِكَ شَيْءٌ اٰخَرُ وَاِنَّمَا الْوَاصِلُ اِلَيْهِ اَثَرُ الْعِلَّةِ الْمُتَوَسِّطَةِ لِاَنَّهٗ الصَّادِرُ مِنْهَا وَهِيَ مِنَ الْبَعِيْدَةِ

﴿ترجمہ﴾: اس کا نام منطق اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے سبب سے قوت گویائی کا ظہور حاصل ہوتا ہے......اور مناطقہ نے منطق کی تعریف اس طرح کی ہے......(منطق) وہ قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے

بچاتی ہے......پس ''آلہ'' وہ فاعل اوراس کے منفعل کے درمیان فاعل کا اثر منفعل تک پہنچنے میں واسطہ ہے......جیسے آرہ بڑھئی کیلئے کہ وہ بڑھئی اور لکڑی کے درمیان لکڑی تک بڑھئی کا اثر میں واسطہ ہے......پس آخری قید علت متوسطہ کو نکالنے کیلئے ہے......کیونکہ وہ بھی اس کے فاعل اوراس کے منفعل کے درمیان ایک واسطہ ہے......اس لئے کہ شے کی علت کی علت بالواسطہ اس شے کی علت ہوتی ہے...... کیونکہ جب ''ا'' علت ہو''ب'' کیلئے اور''ب'' علت ہو''ج'' کیلئے تو''ا'' علت ہوگا''ج'' کیلئے لیکن ''ب'' کے واسطہ سے، مگر وہ (یعنی علت متوسطہ) فاعل اور منفعل کے درمیان علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچنے میں واسطہ نہیں ہے......اس لئے کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا، چہ جائیکہ اس میں کوئی دوسری شئی واسطہ ہو، معلول تک تو صرف علت متوسطہ کا اثر پہنچتا ہے......اس لئے کہ وہ (یعنی معلول) علت متوسطہ سے صادر ہوا ہے اور وہ (علت متوسطہ) علت بعیدہ سے (صادر ہوا ہے)۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا سُمِّیَ بِه الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم منطق کی وجہ تسمیہ اوراس کی تعریف بیان کرنی ہے۔

کہ علم منطق کو منطق اس لئے کہتے ہیں کہ منطق نطق سے بنا ہے اور نطق کا معنیٰ ہے قوتِ گویائی، چونکہ علم کے ذریعے قوتِ گویائی کا ظہور ہوتا ہے......علم منطق کا جاننے والا مختلف پیرائے سے گویائی اور تکلم پر قادر ہوتا ہے جس پر منطق سے ناواقف شخص قدرت نہیں رکھتا اس لئے علم منطق کو منطق کہتے ہیں۔

وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کی علم منطق کی تعریف کو بیان کرنا ہے۔

علم منطق کی اصطلاحی تعریف:

اَلْمَنْطِقُ هُوَ آلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْفِكْرِ یعنی علم منطق ایک ایسا قانونی آلہ ہے جسکی رعایت کرنا ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتا ہے۔

فَالْآلَةُ هِيَ الْوَاسِطَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم منطق کی تعریف میں مذکور لفظِ آلہ کی تعریف اوراسکی مثال سے توضیح کرنا ہے۔

آلہ کی تعریف:

آلہ وہ چیز ہے جو فاعل (فاعل! ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جسکو غیر کے ایجاد میں بطورِ تاثیر کے دخل ہو......خواہ بلا واسطہ ہو......یا بالواسطہ ہو) اوراس کے منفعل کے درمیان......منفعل تک اس فاعل کے اثر پہنچنے میں واسطہ بنے۔......

جیسے آرہ! یہ آلہ ہے......نجار فاعل ہے......اور لکڑی منفعل ہے......پس یہ آرہ نجار اور لکڑی کے درمیان نجار کے اثر کو لکڑی تک پہنچے میں واسطہ بنتا ہے۔

آلہ کی تعریف میں قیودات اوران کے فوائد:

فَالْقَيْدُ الْأَخِيْرُ لِإِخْرَاجِ الخ: آلہ کی تعریف میں تین قیودات ہیں۔

(۱) واسطہ۔ (۲) بین الفاعل ومنفعلہ۔ (۳) فی وصول اثر الیہ۔

1: لفظ واسطہ بمنزلہ جنس کے ہے جوتمام قسم کے وسائط کوشامل ہے۔

2: بین الفاعل ومنفعلہ۔ یہ بمنزلہ فصل اول کے ہے اس سے وہ سائط خارج ہوگئے جو فاعل اور منفعل کے درمیان ہوتے ہیں۔

3: فی وصول اثرہ الیہ ۔یہ بمنزلہ فصل ثانی کے ہے اس سے علت متوسطہ خارج ہوگئی اس لئے کہ علت متوسطہ فاعل اوراس کے منفعل کے درمیان واسطہ ہوتی ہے اس طرح کہ علت متوسطہ کے اوپر ایک اور علت ہوتی ہے جو علت بعیدہ کہلاتی ہے اور وہ علت بعیدہ علت بنتی ہے علت متوسطہ کی اور متوسطہ کی اور علت متوسطہ علت بنتی ہے معلول کیلئے اور قاعدہ اور قانون ہے کہ علة علة الشئی علة لذالك الشئی کہ کسی شی کی علت کی علت اس شی کے لیے علت بنتی ہے تو یہاں علت بعیدہ علت ہے معلول کی......لیکن علت متوسطہ کے واسطے سے۔

مثلاً: جیسے آ علت ہو بؔ کی اور بؔ علت ہو جؔ کی تو ہمارا یہ کہنا درست ہوگا کہ آ علت ہے جؔ کی لیکن بؔ کے واسطے سے (یعنی آ! بؔ اور جؔ دونوں کیلئے علت ہے لیکن فرق اتنا ہے کہ بؔ کیلئے بلاواسطہ ہے یعنی علت قریبہ ہے اور جؔ کیلئے بالواسطہ ہے یعنی علت بعیدہ ہے) تو اس سے معلوم ہوگیا کہ علت متوسطہ بھی فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان واسطہ ہوتی ہے لیکن وصول اثر میں واسطہ نہیں بنتی، اس لئے کہ معلول تک جو اثر پہنچتا ہے وہ خود علت متوسطہ کا ہے نہ کہ علت بعیدہ کا......تو جب علت بعید کا اثر معلول تک پہنچا ہی نہیں تو درمیان میں علت متوسطہ وصول اثر میں کیسے واسطہ بن سکتی ہے؟ اسلئے علت متوسطہ کو خارج کرنے کے لئے دوسری قید یعنی فِیْ وُصُوْلِ اَثَرِهٖ کی ضرورت پڑی۔

علامہ تفتازانیؒ کا اعتراض اور علامہ جرجانیؒ کا جواب:

☆ اس پر علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ نے اعتراض کیا۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے تسلیم کرلیا کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچا جب علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچا ہی نہیں تو علت بعیدہ معلول کا فاعل نہ ہوا اور معلول اس کا منفعل نہ ہوا...... بلکہ یہ علت متوسطہ اپنے فاعل اور اپنے منفعل کے درمیان واسطہ ہوئی، تو پھر علت متوسطہ فاعل اور اس کا منفعل کے درمیان واسطہ نہ ہوئی لہذا علت متوسطہ بین الفاعل ومنفعلہ کی قید سے ہی خارج ہوگئی تو اب قید اخیر یعنی فِیْ وُصُوْلِ اَثَرِهٖ سے علت متوسطہ کو خارج کرنا یہ تو اِخْرَاجُ الْمُخْرَجِ ہے۔

☆ اس اعتراض کا جواب علامہ جرجانی علیہ الرحمۃ دیا ہے۔

﴿جواب﴾: آپ کے اعتراض کا منشاء یہ ہے کہ انفعالیت وصول اثر کو مستلزم ہے یعنی ایک چیز دوسری چیز کا منفعل اس وقت ہوگی جب پہلی چیز تک دوسری کا اثر پہنچے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ فاعل کہتے ہیں ہر اس چیز کو جسکو غیر کی ایجاد میں بطریق تاثیر کچھ نہ کچھ دخل ہو اور یہاں بھی علت بعیدہ کو معلول کو ایجاد میں کچھ نہ کچھ دخل ہے جیسے دادا کو پوتے کی ایجاد میں کچھ نہ کچھ دخل ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اگر آ نہ ہوتا تو بؔ نہ ہوتا اور جب بؔ نہ ہوتا تو جؔ نہ ہوتا تو گویا کہ جب آ نہ ہوتا تو جؔ نہ ہوتا تو جب علت بعیدہ کو معلول کے وجود میں کچھ نہ کچھ دخل ہے تو علت بعیدہ معلول کا فاعل ہوا اور وہ اس کا منفعل، لہٰذا علت متوسطہ فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان واسطہ بن رہی ہے لہٰذا اس کو نکالنے کیلئے فِيْ وُصُوْلِ اَثَرِهٖ کی قید ضروری ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَالْقَانُوْنُ هُوَ اَمْرٌ كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلٰى جَمِيْعِ جُزْئِيَّاتِهٖ لِيَتَعَرَّفَ اَحْكَامُهَا مِنْهُ كَقَوْلِ النُّحَاةِ الْفَاعِلُ مَرْفُوْعٌ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ كُلِّيٌّ مُنْطَبِقٌ عَلٰى جَمِيْعِ جُزْئِيَّاتِهٖ لِيُتَعَرَّفَ اَحْكَامُ جُزْئِيَّاتِهٖ مِنْهُ حَتّٰى يُتَعَرَّفَ مِنْهُ اَنَّ زَيْدًا مَرْفُوْعٌ فِيْ قَوْلِنَا ضَرَبَ زَيْدٌ فَاِنَّهٗ فَاعِلٌ وَاِنَّمَا كَانَ الْمَنْطِقُ اٰلَةً لِاَنَّهٗ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَبَيْنَ الْمَطَالِبِ الْكَسْبِيَّةِ فِي الْاِكْتِسَابِ وَاِنَّمَا كَانَ قَانُوْنًا لِاَنَّ مَسَائِلَهٗ قَوَانِيْنُ كُلِّيَّةٌ مُنْطَبِقَةٌ عَلٰى سَائِرِ جُزْئِيَّاتِهٖ كَمَا اِذَا عَرَفْنَا اَنَّ السَّالِبَةَ الضَّرُوْرِيَّةَ تَنْعَكِسُ اِلٰى سَالِبَةٍ دَائِمَةٍ عَرَفْنَا مِنْهُ اَنَّ قَوْلَنَا لَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَةِ يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِهٖ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنْسَانٍ دَائِمًا وَاِنَّمَا قَالَ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ لِاَنَّ الْمَنْطِقَ لَيْسَ هُوَ نَفْسُهٗ يَعْصِمُ الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ وَاِلَّا لَمْ يَعْرِضْ لِلْمَنْطِقِيِّ خَطَاً اَصْلاً وَلَيْسَ كَذَالِكَ فَاِنَّهٗ رُبَمَا يُخْطِئُ لِاِهْمَالِ الْاٰلَةِ هٰذَا هُوَ مَفْهُوْمُ التَّعْرِيْفِ

﴿ترجمہ﴾: اور قانون وہ امر کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو جائے تا کہ اس سے جزئیات کے احکام معلوم کئے جا سکیں، جیسے نحویوں کا قول الفاعل مرفوع پس بیشک یہ ایک امر کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہے، اس سے اس کی جزئیات کے احکام معلوم ہوتے ہیں حتی کہ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے قول ''ضرب زید'' میں زید مرفوع ہے، کیونکہ یہ فاعل ہے۔ اور منطق آلہ اس لئے ہے کہ وہ اکتساب کی حالت میں قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ ہے اور ''قانون'' اس لئے ہے کہ اس کے مسائل قوانین کلی ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہیں، مثال کے طور پر جب ہمیں یہ (بات) معلوم ہوگئی کہ ''سالبہ ضروریہ'' سالبہ دائمہ کی طرف منعکس ہوتا ہے تو ہم اس (قاعدہ) سے پہچان لیں گے کہ بیشک ہمارا قول ''لاشئی من الانسان بحجر بالضرورۃ'' منعکس ہوگا اس کے قول ''لاشئی من الحجر بانسان'' کی طرف اور مصنف علیہ الرحمۃ نے ''تعصم مراعتھا الذہن عن الخطاء'' اس لئے کہا کہ نفس منطق ! ذہن کو خطاء فی الفکر سے نہیں

بچاتی ورنہ تو کسی منطقی کو بالکل کوئی غلطی پیش نہ آتی، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ بسا اوقات آلہ کے استعمال کرنے کو چھوڑ دینے کی وجہ سے وہ غلطی کرتا ہے، یہی تعریف کا مفہوم ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلْقَانُوْنُ هُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ لفظ قانون کے اصطلاحی معنیٰ کو بیان کرنا ہے۔

قانون یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے، عربی کا نہیں کیونکہ فَاعُوْلُ کے وزن پر لغتِ عرب میں کوئی کلمہ نہیں۔

فائدہ:1: سریانی زبان سیّدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں ایک قوم کی تھی۔

فائدہ:2: منطق قوانین کا مجموعہ ہے، لیکن اسے قانون سے تعبیر کیا گیا ہے، اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ منطقی قوانین جہتِ واحدہ (ضبط) میں اشتراک کی وجہ سے قانونِ واحد کے مرتبہ پر ہیں، یعنی منطقی قوانین مضبوط ہیں۔

☆ لغت میں قانون کتاب کو سطر لگانے والے آلہ کو کہا جاتا ہے۔

وَفِي الْاِصْطِلَاحِ الخ: سے غرضِ شارح قانون کا اصطلاحی معنیٰ بیان کرنا ہے، کہ اصطلاحاً قانون اُس قاعدہ کلیہ کو کہتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو، تاکہ اس قاعدہ کے ذریعے اُس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہنچانے جائیں

قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام

﴿سوال﴾: قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

﴿جواب﴾: جس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کے حکم کو معلوم کرنا ہو، اُسکے موضوع کی جزئی کو ایک قضیہ کا موضوع بنایا جائے، اور اُس قضیہ کا محمول قضیہ کلیہ کے موضوع کو قرار دیا جائے پھر وہ قضیہ جو اِس طریقے پر حاصل ہو، اُس کو صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے، چنانچہ اس طرح اُس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کا حال معلوم ہو جائیگا۔ جیسے: نحویوں کا ضابطہ ہے **كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ**، زید (جو مذکورہ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی ہے) کو موضوع بنایا جائے، اُس قضیہ کے موضوع (**فَاعِلٌ**) کو اِس کا محمول بنایا جائے تو قضیہ (**زَيْدٌ فَاعِلٌ**) بنا، اب اِسے بطور صغریٰ اور اُس قضیہ کلیہ (**كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ**) کو کبریٰ استعمال کیا جائے، اور یوں کہا جائے کہ **زَيْدٌ فَاعِلٌ وَكُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ** حدِ اوسط (**فَاعِل**) کو گرانے سے نتیجہ آئے گا، **زَيْدٌ مَرْفُوْعٌ** یہ قضیہ کلیہ (**كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ**) کے موضوع کی جزئی کا حال معلوم ہو گیا، کہ زید کو مرفوع پڑھا جائے۔

☆ مثلاً **ضَرَبَ زَيْدٌ** میں **زَيْدٌ** قاعدہ کلیہ کے موضوع یعنی **فَاعِل** کی جزئی ہے اگر اس کا حکم معلوم کرنا ہو تو اس کو صغریٰ کا موضوع بنا دیں اور پھر قاعدہ کلیہ کے موضوع کو صغریٰ کا محمول بنا دیں تو صغریٰ تیار ہو جائیگا، **زَيْدٌ فَاعِلٌ** پھر قاعدہ کلیہ (**كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ**) کو کبریٰ بنا دیں تو شکل اول تیار ہو گی **زَيْدٌ فَاعِلٌ وَكُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ** حدِ اوسط یعنی **فَاعِل** کو گرا دینے سے نتیجہ

حاصل ہوگا زَیْدٌ مَرْفُوْعٌ اور یہی حکم ضَرَبَ زَیْدٌ میں زَیْدٌ ہے۔

فائدہ: قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں، کیونکہ موضوع ذات ہوتی ہے، اور ذات کی جزئیات ہوتیں ہیں، اور محمول کی جزئیات کے احکام معلوم نہیں کئے جاتے، کیونکہ محمول وصف ہوتا ہے، اور وصف کی جزئیات نہیں ہوتیں۔

وَاِنَّمَا کَانَ الْمَنْطِقُ اٰلَۃً سے غرض کی شارح علیہ الرحمۃ منطق کے آلہ ہونیکی وجہ کو بیان کرنا ہے۔

کہ منطق بھی قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان وصول اثر یعنی اکتساب میں واسطہ ہوتی ہے اور قوت عاقلہ فاعل اور مطالب کسبیہ منفعل ہیں اور جو چیز فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان وصول اثر میں واسطہ بنے وہ آلہ ہوتی ہے تو چونکہ منطق بھی قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان وصول اثر (اکتساب) میں واسطہ ہوتی ہے اس لئے یہ آلہ ہے۔

﴿سوال﴾: قوت عاقلہ مطالب کسبیہ کے لئے فاعل نہیں بلکہ قابلہ ہے

﴿جواب﴾: اگر حکم نام ہو فعل من افعال النفس کا تو اس صورت میں قوت عاقلہ کا مطالب کسبیہ کیلئے فاعل ہونا بالکل واضح ہے کیونکہ ہر فعل کیلئے کوئی نہ کوئی فاعل ضرور ہوتا ہے اگر حکم ادراک کا نام ہو تو اس صورت میں مطالب سے قبل مضاف محذوف ہوگا اور تقدیر عبارت یوں ہوگی کہ منطق، قوت عاقلہ اور مبادی مطالب کسبیہ کے درمیان وصول اثر میں واسطہ ہے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ مطالب کسبیہ کے مبادی کیلئے قوت عاقلہ فاعل ہے

وَاِنَّمَا کَانَ قَانُوْنًا لِاَنَّ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: علم منطق کو قانون کہنے کی وجہ کیا ہے؟

﴿جواب﴾: منطق کو قانون کہنے کی وجہ کو بیان کرنا ہے کہ منطق کے تمام قوانین قاعدہ کلیہ ہیں جو اپنے موضوع کی تمام جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں اور ان ذریعے ان کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم ہوتا ہیں مثلاً قاعدہ ہے سالبہ ضروریہ کا عکس مستوی سالبہ دائمہ ہوتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوگیا لَاشَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَۃِ کا عکس مستوی لَاشَیْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنْسَانٍ دَائِمًا ہے۔

وَاِنَّمَا قَالَ تَعْصِمُ الخ : سے غرض شارح علیہ الرسوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے علم منطق کی تعریف میں کہا تَعْصِمُ مُرَاعَاتُھَا الذِّھْنَ "کہ اس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتی ہے" یعنی یہ کیوں کہا ہے کہ اس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتی ہے یہ خود کیوں نہیں بچاتی۔

﴿جواب﴾: علم منطق میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ذہن کو خطائی الفکر سے بچائے لیکن یہ اسی وقت ہے کہ اس کا لحاظ و اعتبار کیا جائے جیسے چاقو میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ کاٹنے کا کام سرانجام دے لیکن یہ کام وہ سرانجام تب دیگا جب اس کا لحاظ کیا جائیگا کہ اس کی دھار دار جانب سے ملائم شے کی طرف مس کر کے حرکت دی جائے اور اگر یہ لحاظ نہ کیا جائے تو چاقو

سے بھی بھی کوئی چیز کاٹی نہیں جاسکتی...... یہی وجہ ہے کہ مناطقہ بھی غلطی کرتے ہیں حالانکہ وہ علم منطق کے جاننے والے ہوتے ہیں پس محض منطق کا جاننا عاصم عن الخطاء فی الفکر نہیں بلکہ اسکے قوانین کی رعایت کرنا عاصم عن الخطائی الفکر ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تعریفِ منطق کے فوائد قیود

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا اِحْتِرَازَاتُہٗ فَالْاٰلَۃُ بِمَنْزِلَۃِ الْجِنْسِ وَالْقَانُوْنِیَّۃُ بِمَنْزِلَۃِ الْفَصْلِ یُخْرِجُ الْاٰلَاتِ الْجُزْئِیَّۃَ لِاَرْبَابِ الصَّنَائِعِ وَقَوْلُہٗ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُھَا الذِّھْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِکْرِ یُخْرِجُ الْعُلُوْمَ الْقَانُوْنِیَّۃَ الَّتِیْ لَاتَعْصِمُ مُرَاعَاتُھَا الذِّھْنَ عَنِ الضَّلَالِ فِی الْفِکْرِ بَلْ فِی الْمَقَالِ کَالْعُلُوْمِ الْعَرَبِیَّۃِ وَاِنَّمَا کَانَ ھٰذَا التَّعْرِیْفُ رَسْمًا لِاَنَّ کَوْنَہٗ اٰلَۃً عَارِضٌ مِّنْ عَوَارِضِہٖ فَاِنَّ الذَّاتِیَّ لِلشَّیْءِ اِنَّمَا یَکُوْنُ لَہٗ فِیْ نَفْسِہٖ وَالْاٰلِیَّۃُ لِلْمَنْطِقِ لَیْسَتْ لَہٗ فِیْ نَفْسِہٖ بَلْ بِالْقِیَاسِ اِلٰی غَیْرِہٖ مِنَ الْعُلُوْمِ الْحِکْمِیَّۃِ وَلِاَنَّہٗ تَعْرِیْفٌ بِالْغَایَۃِ اِذْغَایَۃُ الْمَنْطِقِ الْعِصْمَۃُ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِکْرِ وَغَایَۃُ الشَّیْءِ تَکُوْنُ خَارِجَۃً عَنْہُ وَالتَّعْرِیْفُ بِالْخَارِجِ رَسْمٌ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال تعریف کے احترازات تو لفظ "آلہ" جنس کے درجہ میں ہے اور لفظ "قانونیۃ" فصل کے درجہ میں ہے جو پیشہ وروں کے جزوی آلات کو نکال دیتا ہے اور مصنف علیہ الرحمۃ کا قول "تعصم مراعاتھا الذھن عن الخطاء فی الفکر" ان قانونی علوم کا نکال دیتا ہے جن کی رعایت ذہن کو فکر میں گمراہی سے نہیں بچاتی، بلکہ صرف گفتگو اور بات چیت میں غلطی سے بچاتی ہے جیسے علوم عربیہ اور یہ تعریف رسم اس لئے ہے کہ اس کا آلہ ہونا عوارض میں سے ایک عارض ہے، اس لئے کہ شیء کا امر ذاتی تو اس کیلئے "فی نفسہ" ہوتا ہے اور منطق کیلئے آلہ ہونا "فی نفسہ" نہیں ہے، بلکہ دیگر علوم یعنی علوم حکمیہ کے لحاظ سے ہے اور اس لئے بھی کہ یہ تعریف بالغایہ ہے کیونکہ منطق کی غایت خطاء فی الفکر سے بچنا ہے اور شئی کی غایت شئی سے خارج ہوتی ہے اور امر خارج سے تعریف "رسم" ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا اِحْتِرَازَاتُہٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تعریف منطق کے فوائد قیود کو بیان کرنا ہے۔

کہ منطق کی تعریف میں **آلۃٌ** بمنزلہ جنس کے ہے جو تمام آلات کو شامل ہے خواہ وہ آلات صنعت ہوں یا آلات حرفت ہوں یا آلات غیر صناعیہ ہوں اور **قانونیۃ** یہ فصل اول ہے جس سے آلات ارباب صنائع جزئیہ (ہتھوڑا، کسی وغیرہ) خارج ہو گئے کیونکہ وہ قانونی آلات نہیں ہیں...... **تَعْصِمُ مُرَاعَاتُھَا الذِّھْنَ الخ** :۔ یہ فصل ثانی ہے اس سے علوم عربیہ ادبیہ خارج ہو گئے کیونکہ ان کی رعایت رکھنا خطائی الفکر سے نہیں بچاتا بلکہ گفتگو میں خطا سے بچاتا ہے۔

وَاِنَّمَا کَانَ ھٰذَا التَّعْرِیْف سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾ مصنف علیہ الرحمۃ نے منطق کی تعریف میں حدودہ کی بجائے رسموہ کا لفظ منتخب کیا ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: 1 اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ منطق کی مذکورہ تعریف یعنی آلَةٌ قَانُوْنِیَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُھَا الذِّھْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِکْرِ یہ رسم ہے حد نہیں ہے کیونکہ حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو ذاتیات سے کی جائے اور رسم اس تعریف کو کہتے ہیں جو عرضیات سے کی جائے جبکہ اس تعریف میں آلہ ہونیکا ذکر ہے اور منطق کا آلہ ہونا منطق کی ذاتی نہیں کیونکہ منطق دوسرے علوم کے لئے آلہ ہے نہ کہ اپنی ذات کے لئے تو آلہ ہونا منطق کے عوارض میں سے ایک عوارض ہوا لہٰذا یہ تعریف بالعارض ہوئی اور تعریف بالعارض رسم ہوتی ہے حد نہیں ہوتی ہے۔

﴿جواب﴾: 2 منطق کی یہ تعریف تَعْرِیْف بِا لْغَایَة ہے کیونکہ منطق کی غایت خطائی الفکر سے محفوظ رہنا ہے اور منطق کی تعریف بھی یہی ہے اور شے کی غایت شے سے خارج ہوتی ہے اور وہ تعریف جو امر خارج کے اعتبار سے ہو وہ رسم کہلاتی ہے لہٰذا منطق کی یہ تعریف رسم ہے حد نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

منطق کی تعریف کو تعریف بالرسم کہنے کی تیسری وجہ

﴿عبارت﴾: وَھٰھُنَا فَائِدَةٌ جَلِیْلَةٌ وَھِیَ اَنَّ حَقِیْقَةَ کُلِّ عِلْمٍ مَسَائِلُهٗ لِاَنَّهٗ قَدْ حَصَلَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ اَوَّلًا ثُمَّ وُضِعَ اِسْمُ الْعِلْمِ بِاِزَائِھَا فَلَایَکُوْنُ لَهٗ مَاھِیَّةٌ وَحَقِیْقَةٌ وَرَاءَ تِلْكَ الْمَسَائِلِ فَمَعْرِفَتُهٗ بِحَسْبِ حَدِّهٖ وَحَقِیْقَتِهٖ لَا تُحْصَلُ اِلَّا بِالْعِلْمِ بِجَمِیْعِ مَسَائِلِهٖ وَلَیْسَ ذٰلِكَ مُقَدَّمَةً لِلشُّرُوْعِ فِیْهِ وَاِنَّمَا الْمُقَدَّمَةُ مَعْرِفَتُهٗ بِحَسْبِ رَسْمِهٖ فَلِھٰذَا صَرَّحَ بِقَوْلِهٖ وَرَسَمُوْهُ دُوْنَ اَنْ یَّقُوْلَ وَحَدُّوْهُ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَارَاتِ تَنْبِیْھًا عَلٰی اَنَّ مُقَدَّمَةَ الشُّرُوْعِ فِیْ کُلِّ عِلْمٍ رَسْمُهٗ لَا حَدُّهٗ فَاِنْ قُلْتَ الْعِلْمُ بِالْمَسَائِلِ ھُوَ التَّصْدِیْقُ بِھَا وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِحَدِّهٖ تَصَوُّرُهٗ وَالتَّصَوُّرُ لَا یُسْتَفَادُ مِنَ التَّصْدِیْقِ قُلْتُ اَلْعِلْمُ بِالْمَسَائِلِ ھُوَ التَّصْدِیْقُ بِالْمَسَائِلِ حَتّٰی اِذَا حَصَلَ التَّصْدِیْقُ بِجَمِیْعِ الْمَسَائِلِ حَصَلَ الْعِلْمُ الْمَطْلُوْبُ وَلٰکِنْ تَصَوُّرُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوْبِ بِحَدِّهٖ یَتَوَقَّفُ عَلٰی تَصَوُّرِ تِلْكَ التَّصْدِیْقَاتِ لَا عَلٰی نَفْسِھَا فَالتَّصَوُّرُ غَیْرُ مُسْتَفَادٍ مِّنَ التَّصْدِیْقِ

﴿ترجمہ﴾ اور یہاں ایک عظیم فائدہ ہے وہ یہ کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں کیونکہ اولاً یہ مسائل حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے مقابلے میں کوئی نام تجویز کرلیا جاتا ہے پس علم کی ماہیت وحقیقت ان مسائل کے علاوہ اور کچھ نہیں، تو علم کی

معرفت حقیقت تعریف کے لحاظ سے حاصل نہیں ہو سکتی مگر اس کے جمیع مسائل کے علم کے ساتھ اور یہ چیز مقدمۃ الشروع فی العلم نہیں ہے بلکہ مقدمہ تو معرفتِ علم بحسب الرسم ہے اسی لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے تصریح کی ہے اپنے قول ورسومہ کے ساتھ، اور یہ نہیں کہا کہ وحدودہ یا اس کے مثل کوئی اور عبارت اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ہر علم کا مقدمۃ الشروع اس کی رسم ہے نہ کہ حقیقی تعریف پس اگر آپ اعتراض کریں کہ علم بالمسائل وہ تصدیق بالمسائل ہی ہے اور علم کو اس کی حد کیساتھ جاننا اس کا تصور ہے اور تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کیا جاتا؟ تو میں جواب دوں گا کہ علم بالمسائل تو تصدیق بالمسائل ہی ہے یہاں تک کہ جب تمام مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے گی تو مطلوب (بھی) حاصل ہو جائے گا، لیکن علم مطلوب کا اس کی ''حد'' کیساتھ تصور ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نہ کہ نفس تصدیقات پر لہٰذا تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کیا گیا۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰهُنَا فَائِدَةٌ جَلِيْلَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ منطق کی تعریف کو تعریف بالرسم کہنے کی تیسری وجہ بیان کرنی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہر علم کی اصل اور حقیقت اس کے مسائل ہوا کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جتنے بھی علوم ہیں سب سے پہلے ان کے مسائل کو وضع کیا جاتا ہے پھر ان مسائل کی مناسبت سے اس علم کا نام رکھا جاتا ہے مسائل کے بغیر علم کی کوئی حقیقت وحیثیت نہیں ہوتی، اور تعریف بحدہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس علم کے تمام مسائل کا ابتداً سے انتہاء تک کا علم نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شروع فی العلم کے مقدمہ میں تمام مسائل کا معلوم کر لینا ممکن نہیں ہوتا اس لئے مقدمہ میں تعریف بالرسم ہوتی ہے تعریف بحدہ نہیں ہوتی، اسی بات پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف علیہ الرحمۃ ورسومہ کا لفظ ذکر کیا وحدودہ نہیں کہا۔

'فَاِنْ قُلْتَ اَلْعِلْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب پیش کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ تعریف بحدہ کے لئے تمام مسائل کا علم ہونا ضروری ہے...... آپ کے اس قول سے تو تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا لازم آتا ہے حالانکہ تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کیا جا سکتا...... لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ تعریف بحدہ کے لئے تمام مسائل کا جاننا ضروری ہے اور علم بجمیع المسائل تصدیق ہی کا نام ہے صحیح نہیں...... رہی یہ بات کہ تصور کو تصدیق سے کیسے حاصل کرنا لازم آ رہا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمام مسائل کو جاننا تصدیق ہے اور تعریف بحدہ تصور ہے، جب تمام مسائل کا علم ہوگا تو تعریف بحدہ بھی ہو جائیگی تو تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا لازم آ جائیگا حالانکہ تصور کو تصور سے حاصل کیا جاتا جاتا ہے نہ تصدیق سے۔

قُلْتُ اَلْعِلْمُ بِالْمَسَائِلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہمارا یہ کہنا کہ تمام مسائل کا جاننا تصدیق ہے اور تعریف بحدہ تصور ہے درست اور صحیح ہے اور رہا

آپ کا یہ اعتراض کہ اس صورت میں تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا لازم آتا ہے تو یہ اعتراض کرنا درست نہیں، کیونکہ تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تعریف بحدہٖ کا تصوران تصدیقات کی ذات پر موقوف ہوتا حالانکہ یہاں ایسا نہیں بلکہ تعریف بحدہٖ کا تصور تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے اور جب ایسا ہے تو تصور کو تصور سے حاصل کیا جارہا ہے نہ کہ تصدیق سے لہٰذا اب کوئی اشکال وارد نہیں ہوسکتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: قَالَ وَلَيْسَ كُلُّهُ بَدِيْهِيًّا وَإِلَّا لَاسْتَغْنٰى عَنْ تَعَلُّمِهٖ وَلَا نَظْرِيًّا وَإِلَّا لَدَارَ اَوْتَسَلْسَلَ بَلْ بَعْضُهُ بَدِيْهِيٌّ وَبَعْضُهُ نَظْرِيٌّ مُسْتَفَادٌ مِّنْهُ

﴿ترجمہ﴾: اور مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کل علم منطق بدیہی نہیں ہے ورنہ اس کے تعلم سے بے نیازی ہوتی، اور نہ کل نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، بلکہ کچھ بدیہی ہے اور کچھ نظری ہے جو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَلَيْسَ كُلُّهُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دو دعوے مع الدلائل ذکر کرنے کے بعد ایک نتیجہ بیان کرنا ہے۔

دعوی اول: علم منطق کل کا کل بدیہی نہیں...... کیونکہ اگر کل علم منطق کو بدیہی مانا جائے تو پھر اس علم منطق کے تعلم سے ہم بے نیاز ہونگے اور ہم کو اسے سیکھنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، حالانکہ ہم اس کو سیکھنے سے بے نیاز نہیں ہیں بلکہ ہمیں اس کے سیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے، پس ثابت ہوا کہ علم منطق کل کا کل بدیہی نہیں۔

دعوی ثانی: علم منطق کل کا کل نظری بھی نہیں ورنہ یا دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا اور یہ دونوں محال ہیں، اور جب یہ دونوں محال ہیں تو تمام علم منطق کا نظری ہونا بھی محال ہوا۔

بَلْ بَعْضُهُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ دونوں دعووں سے نتیجہ اخذ کرنا ہے۔

کہ جب علم منطق کل کا کل بدیہی بھی نہیں اور کل کا کل نظری بھی نہیں تو ایک تیسری بات ثابت ہوگئی کہ اس کے کچھ مسائل بدیہی نہیں اور کچھ مسائل نظری ہیں...... پس نظریات کو بدیہیات سے حاصل کیا جائیگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معارضہ کا بیان

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی جَوَابِ مُعَارَضَةٍ تُوْرَدُهٰهُنَا وَتَوْجِيْهُهَا اَنْ يُّقَالَ الْمَنْطِقُ بَدِيْهِيٌّ فَلَاحَاجَةَ اِلٰی تَعَلُّمِهٖ بَيَانُ الْاَوَّلِ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمَنْطِقُ بَدِيْهِيًّا لَكَانَ كَسْبِيًّا فَاحْتِيْجَ فِيْ تَحْصِيْلِهٖ اِلٰی قَانُوْنٍ اٰخَرَ وَذٰلِكَ الْقَانُوْنُ اَيْضًا يَحْتَاجُ اِلٰی قَانُوْنٍ اٰخَرَ فَاِمَّا اَنْ يَّدُوْرَ بِهِ الْاِكْتِسَابُ اَوْ يَتَسَلْسَلُ وَهُمَا مُحَالَانِ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں اس (قال) سے ایک معارضہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے جو یہاں وارد کیا جاتا ہے اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ منطق بدیہی ہے لہٰذا اس کے سیکھنے کی ضرورت نہیں، اول (یعنی منطق کے بدیہی ہونے کا) بیان یہ ہے کہ منطق اگر بدیہی نہ ہو تو کسبی ہوگی، جس کے حاصل کرنے میں دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی اور یہ قانون بھی ایک دوسرے قانون کا محتاج ہوگا، پس یا تو یہ کہ اس کی طرف سلسلہ اکتساب لوٹ کر آئے گا یا سلسلہ چلتا رہے گا اور یہ دونوں محال ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ هٰذَا اِشَارَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نے یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو دعوے بیان کئے ہیں ان سے مقصد ایک معارض کے معارضہ کو رد کرنا ہے۔

معارضہ کی تعریف:

مدعی نے جس دعوی کو دلیل سے ثابت کیا ہے تو خصم اس دعوی کی نقیض کو دلیل سے ثابت کرے۔

☆ تو معارضہ کا بیان یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ اور شارح علیہ الرحمۃ نے منطق کی ضرورت اور احتیاجی کو دلائل سے ثابت کر دیا ہے مگر اس کے باوجود معارض نے یہ معارضہ پیش کیا ہے کہ ہم منطق کے محتاج نہیں اس لئے کے علم منطق بدیہی ہے لہٰذا منطق کے سیکھنے کی ضرورت نہیں اور اس پر دلیل یہ دی اگر منطق ساری نظری ہو تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اس طرح اگر ہم ایک قانون کو دوسرے قانون سے حاصل کریں تو وہ دوسرا قانون بھی نظری ہے اس کو پھر تیسرے قانون سے حاصل کریں گے اور وہ بھی چونکہ نظری ہے اس کو چوتھے قانون سے حاصل کریں گے تو اگر یہ سلسلہ الی نہایۃ تک چلتا چلا جائے تو تسلسل ہوگا اور اول کی طرف لوٹایا جائے تو دور ہوگا اور دور اور تسلسل دونوں باطل ہے اور قاعدہ ہے جو مستلزم باطل ہو وہ بھی باطل ہوا کرتا ہے لہٰذا

منطق کا نظری ہونا بھی باطل ہوا پس ثابت ہوا کہ منطق بدیہی ہے اور اس کے تعلم کی ضرورت نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معارضہ پر وارد سوال اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: لَایُقَالُ لَانُسَلِّمُ لُزُوْمَ الدَّوْرِ اَوِ التَّسَلْسُلِ وَاِنَّمَا یَلْزَمُ ذَالِکَ لَوْلَمْ یَنْتَهِ الْاِکْتِسَابُ اِلٰی قَانُوْنٍ بَدِیْهِیٍّ وَهُوَمَمْنُوْعٌ لِاَنَّانَقُوْلُ الْمَنْطِقُ مَجْمُوْعُ قَوَانِیْنِ الْاِکْتِسَابِ فَاِذَافَرَضْنَااَنَّ الْمَنْطِقَ کَسَبِیٌّ وَحَاوَلْنَااِکْتِسَابَ قَانُوْنٍ مِنْهَاوَالتَّقْدِیْرُاَنَّ الْاِکْتِسَابَ لَایَتِمُّ اِلَّابِالْمَنْطِقِ فَیَتَوَقَّفُ اِکْتِسَابُ ذٰلِکَ الْقَانُوْنِ عَلٰی قَانُوْنٍ اٰخَرَاَیْضًا کَسَبِیٌّ عَلٰی ذَالِکَ التَّقْدِیْرُ فَالدَّوْرُ اَوِالتَّسَلْسُلُ لَازِمٌ

﴿ترجمہ﴾: یہ نہ کہا جائے کہ ہم دور اور تسلسل کے لازم آنے کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ تو اس وقت لازم آتا ہے جب کہ اکتساب کسی بدیہی قانون تک منتہی نہ ہو اور یہ (یعنی بدیہی قانون تک منتہی نہ ہونا) ممنوع ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ منطق اکتساب کے تمام قوانین کا مجموعہ ہے اور جب ہم نے منطق کو کسبی فرض کرلیا اور ہمنے اس سے قانون کے حاصل کرنے کا ارادہ کرلیا اور مفروض یہ ہے کہ اکتساب تام نہیں ہوتا مگر منطق کے ذریعہ، پس اس قانون کا اکتساب دوسرے قانون پر موقوف ہوگا اور اس مفروضہ تقدیر پر وہ بھی کسبی ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

﴿تشریح﴾:

لَایُقَالُ لَانُسَلِّمُ لُزُوْمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معارضہ پر وارد ہونے والے سوال کو نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں

﴿سوال﴾: جنابِ معارض! آپ کا یہ کہنا کہ منطق کے نظری ہونے کی صورت میں دور یا تسلسل لازم آئیگا، ہم اس بات کو بالکل تسلیم ہی نہیں کرتے، اس لئے کہ یہ تو تب لازم آئیگا کہ اگر حاصل کرنے کا سلسلہ کسی بدیہی قانون پر ختم نہ ہو حالانکہ یہ ممکن ہے کہ کوئی بدیہی قانون ہو کہ جس سے ہم منطق کے قوانین نظریہ کو حاصل کریں تو پھر دور یا تسلسل لازم نہیں آئیگا۔

﴿جواب﴾:۔ اس جواب کا مدار دو چیزوں پر ہے۔

(۱) علم منطق اکتساب کے تمام قوانین کے مجموعے کا نام ہے باقی رہی یہ بات کہ اکتساب کے تمام قوانین منطقی کیوں ہیں اس لیئے کہ اکتساب یا تو تصورات کا ہوگا یا تصدیقات کا ہوگا اگر تصورات کا اکتساب ہے تو یہ معرف اور قول شارح ہے اور اگر تصدیقات کا ہے تو یہ حجت اور قیاس ہے لہٰذا اکتساب کے تمام قوانین ان ہی دو قسموں میں منحصر ہے۔

(۲) اگر منطق کو نظری فرض کیا جائے تو اکتساب کے تمام قوانین نظری ہو جائینگے، کوئی بھی بدیہی نہیں رہے گا لہٰذا منطق

کے علاوہ دنیا میں کوئی بھی ایسا قانون موجود ہی نہیں جس سے منطق کے قوانین نظریہ کو حاصل کیا جائے تو وہی تسلسل والی بات چل پڑے گی کہ منطق کے قانون کو دوسرے قانون سے حاصل کیا جائے، گاوہی چونکہ نظری ہے۔اس سوال کے جواب سے معارضہ مزید پختہ ہوگیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معارضہ کا پہلا جواب

﴿عبارت﴾: وَتَقْدِيْرُ الْجَوَابِ اَنَّ الْمَنْطِقَ لَيْسَ بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ بَدِيْهِيًّا وَاِلَّا لَاسْتُغْنِيَ عَنْ تَعَلُّمِهٖ وَلَا بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ كَسْبِيًّا وَاِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ اَوِ التَّسَلْسُلُ كَمَاذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ بَلْ بَعْضُ اَجْزَائِهٖ بَدِيْهِيٌّ كَالشَّكْلِ الْاَوَّلِ وَالْبَعْضُ الْاٰخَرُ كَسْبِيٌّ كَبَاقِي الْاَشْكَالِ وَالْبَعْضُ الْكَسْبِيُّ اِنَّمَا يُسْتَفَادُ مِنَ الْبَعْضِ الْبَدِيْهِيِّ فَلَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ وَلَا التَّسَلْسُلُ

﴿ترجمہ﴾: (اب معارضہ کے) جواب کی تقریر یہ ہے کہ منطق اپنے تمام اجزاء کیساتھ بدیہی نہیں ہے ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی ہوتی، اور نہ اپنے اجزاء کیساتھ کسبی ہے ورنہ تو دور یا تسلسل لازم آئے گا، جیسا کہ معترض نے اس کو ذکر کیا، بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیہی ہیں جیسے شکل اول اور دوسرے بعض کسبی جیسے باقی اشکال اور وہ بعض جو کسبی ہیں ان کو بعض بدیہی سے حاصل کیا جائے گا، تو اب نہ دور لازم آئے گا اور نہ ہی تسلسل لازم آئیگا۔

﴿تشریح﴾:

وَتَقْدِيْرُ الْجَوَابِ اَنَّ الْمَنْطِقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معارضہ کا پہلا جواب دینا ہے کہ منطق کے تمام قوانین بدیہی نہیں اس لئے اگر تمام قوانین بدیہی ہوں تو منطق کے سیکھنے کی احتیاجی نہ ہوگی حالانکہ ہم محتاج ہیں اور اسی طرح منطق کے تمام قوانین نظری بھی نہیں ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جیسا کہ معارض نے اس کو ذکر کیا ہے بلکہ منطق کے بعض قوانین بدیہی ہیں جیسے شکل اول جس کے نتائج بالکل ظاہر ہوتے ہیں اور بعض قوانین نظری ہوتے ہیں جیسے باقی اشکال ثلاثہ اور جو نظری ہونگے ان کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا تو اس سے نہ تو دور لازم آئے گا اور نہ ہی تسلسل لازم آیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معارضہ کا دوسرا جواب

﴿عبارت﴾: وَاعْلَمْ اَنَّ هٰهُنَا مَقَامَيْنِ الْاَوَّلُ الْاِحْتِيَاجُ اِلٰى نَفْسِ الْمَنْطِقِ وَالثَّانِيْ الْاِحْتِيَاجُ اِلٰى تَعَلُّمِهٖ وَالدَّلِيْلُ اِنَّمَا يَنْتَهِضُ عَلٰى ثُبُوْتِ الْاِحْتِيَاجِ اِلَيْهِ لَا اِلٰى تَعَلُّمِهٖ وَالْمُعَارَضَةُ الْمَذْكُوْرَةُ وَاَنْ فَرَضْنَا اِتْمَامَهَا لَا تَدُلُّ اِلَّا عَلَى الْاِسْتِغْنَاءِ عَنْ تَعَلُّمِ الْمَنْطِقِ

وَهُوَ لَايُنَاقِضُ الْاِحْتِيَاجَ اِلَيْهِ فَلَايَبْعُدُ اَنَّهٗ لَايَحْتَاجُ اِلٰى تَعَلُّمِ الْمَنْطِقِ لِكَوْنِهٖ ضَرُوْرِيًّا بِجَمِيْعِ اِجْزَائِهٖ اَوْ لِكَوْنِهٖ مَعْلُوْمًا بِشَيْءٍ اٰخَرَ وَتَكُوْنُ الْحَاجَةُ مَاسَّةً اِلٰى نَفْسِهٖ فِيْ تَحْصِيْلِ الْعُلُوْمِ النَّظْرِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جان تو کہ یہاں دو مقام ہیں اول نفس منطق کی طرف ضرورت، دوم منطق سیکھنے کی ضرورت، اور دلیل منطق کی ضرورت کے ثبوت پر ہے نہ کہ اس کے سیکھنے (کی ضرورت کے ثبوت) پر، اور مذکورہ معارضہ کا تام ہونا اگر ہم فرض کرلیں تو وہ منطق کے سیکھنے سے بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو منطق کی ضرورت کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بات بعید نہیں ہے کہ منطق کے سیکھ کی ضرورت اس وجہ سے نہ ہو کہ وہ اپنے تمام اجزاء کیساتھ بدیہی ہے یا اس وجہ سے کہ وہ دوسرے شئی کے ذریعہ سے معلوم ہے اور نفس منطق کی ضرورت علوم نظریہ کے حاصل کرنے کیلئے ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَاعْلَمْ اَنَّ هٰهُنَا مَقَامَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ میں معارضہ مذکورہ کا دوسرا جواب ذکر کرنا ہے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک احتیاج الی نفس المنطق اور دوسرا احتیاج الی تعلم المنطق مصنف نے جو دلیل بیان کی ہے وہ احتیاج الی نفس المنطق کی بیان کی ہے احتیاج الی تعلم المنطق کی نہیں کی معارضہ مذکورہ کو اگرچہ صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو اس سے زیادہ سے زیادہ احتیاج الی تعلم المنطق کی نفی ہوتی ہے کہ منطق کے سیکھنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن یہ استغناء عن تعلم المنطق ہرگز احتیاج الی نفس المنطق کے معارض نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ منطق کے تمام مسائل بدیہی ہوں یا پھر علم منطق کسی اور ذریعے سے حاصل ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں منطق کے تعلم کی احتیاج نہ ہوگی باقی رہا نفس منطق کی ضرورت وہ ہر حال میں ثابت ہے کہ دیگر علوم نظریہ کا حاصل کرنا وہ اس منطق ہی پر موقوف ہے اور علم منطق ہی اس ذریعہ بنے گا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معارضہ نام ہے ممانعت کے طریقہ پر مقابلہ کرنے کا

﴿عبارت﴾: فَالْمَذْكُوْرُ فِيْ مَعْرِضِ الْمُعَارَضَةِ لَايَصِحُّ لِلْمُعَارَضَةِ لِاَنَّهَا الْمُقَابَلَةُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ

﴿ترجمہ﴾: پس معارضہ کے موقع پر جو کچھ ذکر ہوا وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ معارضہ تو ممانعت کیطریقے پر مقابلہ کا نام ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَالْمَذْكُوْرُ فِيْ مَعْرِضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معارضہ ہونے کی نفی کرنی ہے کہ یہ معارضہ کہلانے کے قابل ہی نہیں اس لئے کہ معارضہ نام ہے ممانعت کے طریقہ پر مقابلہ کرنے کا یعنی مستدل نے جو اپنا مدعیٰ دلیل سے ثابت کیا ہے اس کا خصم اس کی بعینہ نقیض کو دلیل سے ثابت کردے اور معارضہ مذکورہ سے مدعیٰ کے خلاف ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ مدعی نے تو اپنے دعوے میں احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا ہے جب کہ اس کے مقابل اور خصم نے احتیاج الی المنطق کے عدم کو ثابت کیا ہے اور یہ معارضہ تو تب بن سکتا تھا کہ جب مصنف علیہ الرحمۃ نے احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا تو معارض اسکے عدم یعنی احتیاج الی المنطق کے عدم کو ثابت کرتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں

﴿عبارت﴾: **قَالَ اَلْبَحْثُ الثَّانِيْ فِيْ مَوْضُوْعِ الْمَنْطِقِ مَوْضُوْعُ كُلِّ عِلْمٍ مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الَّتِيْ تَلْحَقُهُ لِمَا هُوَ هُوَ اَيْ لِذَاتِهِ اَوْ لِمَا يُسَاوِيْهِ اَوْ لِجُزْئِهِ فَمَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ لِاَنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَبْحَثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا تُوْصِلُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِيٍّ اَوْ تَصْدِيْقِيٍّ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصَوُّرِ كَكَوْنِهَا كُلِّيَةً اَوْ جُزْئِيَّةً وَذَاتِيَةً اَوْ عَرْضِيَّةً وَجِنْسًا اَوْ فَصْلًا وَعَرْضًا اَوْ خَاصَّةً وَمِنْ حَيْثُ اِنَّهَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصْدِيْقِ اِمَّا تَوَقُّفًا قَرِيْبًا كَكَوْنِهَا قَضِيَةً وَعَكْسَ قَضِيَةٍ وَنَقِيْضَ قَضِيَةٍ وَاِمَّا تَوَقُّفًا بَعِيْدًا كَكَوْنِهَا مَوْضُوْعَاتٍ وَمَحْمُوْلَاتٍ**

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ دوسرے بحث منطق کے موضوع (کے بیان) میں ہے۔ ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس میں اس علم کے ان عوارض سے بحث کی جاتی ہے جو اس کے "ھوھو" یعنی لذاتہ لاحق ہوں، یا امر مساوی یا جزء شئی کے واسطہ سے لاحق ہوں پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں، کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک پہنچاتی ہے، اور اس حیثیت سے (بحث کرتا ہے) کہ اس پر موصل الی التصور موقوف ہے جیسے ان کا کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، عرض اور خاصہ ہونا، اور اس حیثیت سے کہ اس پر موصل الی التصدیق موقوف ہوتا ہے یا تو توقف قریبی (یعنی بلا واسطہ) ہو، جیسے ان کا قضیہ، عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونا، یا توقف بعیدی (یعنی بالواسطہ) ہو جیسے ان کا موضوعات اور محمولات ہونا۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ اَلْبَحْثُ الثَّانِیْ فِی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نے چند چیزوں کو بیان کرنا ہے۔

1: مطلق موضوع کس کو کہتے ہیں؟...... ہر علم کا موضوع جس میں اس کے ان عوارض سے بحث کی جائے جو شے کو یا لذات لاحق ہو یا جزءذات یا امر مساوی کے واسطے سے لاحق ہوتے ہیں۔

2: منطق کا موضوع کیا ہے؟...... منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں جو مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک پہنچانے والی ہوں، اور ان معلومات پر موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق موقوف ہو، اور موصل الی التصور کی مثال جیسے ان معلوماتِ تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ ہونا یا پھر جنس، فصل، خاصہ اور عرضِ عام ہونا، موصل الی التصدیق کی مثال جیسے ان معلوماتِ تصدیقیہ کا قضیہ ہونا، عکسِ قضیہ اور نقیضِ قضیہ ہونا، یہ توقفِ قریب کی مثال ہے اور توقفِ بعید جیسے ان کا موضوع یا محمول وغیرہ ہونا۔

لِمَاھُوَ ھُوَ الخ: اس میں لفظِ ما موصولہ ہے اور پہلی ضمیر ما موصولہ کی طرف راجع ہے اور دوسری ضمیر شئی کی طرف راجع ہے اصل عبارت یوں ہے تلحق الشیء للا مر الذی ھو یعنی ذالک الامر ھو یعنی ذالک الشیء حاصل یہ ہوا تلحق الشیء لذاتہ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

موضوع کو مقدمہ میں کیوں بیان کیا جاتا ہے؟

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ قَدْسَمِعْتَ اَنَّ الْعِلْمَ لَا یَتَمَیَّزُ عِنْدَ الْعَقْلِ اِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِمَوْضُوْعِہٖ وَلَمَّا کَانَ مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ اَخَصَّ مِنْ مُطْلَقِ الْمَوْضُوْعِ وَالْعِلْمُ بِالْخَاصِّ مَسْبُوْقٌ بِالْعِلْمِ بِالْعَامِ وَجَبَ اَوَّلًا تَعْرِیْفُ مُطْلَقِ مَوْضُوْعٍ فَمَوْضُوْعُ کُلِّ عِلْمٍ مَایُبْحَثُ فِیْ ذٰلِکَ الْعِلْمِ عَنْ عَوَارِضِہِ الذَّاتِیَّۃِ کَبَدَنِ الْاِنْسَانِ لِعِلْمِ الطِّبِّ فَاِنَّہٗ یُبْحَثُ فِیْہِ عَنْ اَحْوَالِہٖ مِنْ حَیْثُ الصِّحَّۃِ وَالْمَرَضِ وَکَالْکَلِمَۃِ لِعِلْمِ النَّحْوِ فَاِنَّہٗ یُبْحَثُ فِیْہِ عَنْ اَحْوَالِھَا مِنْ حَیْثُ الْاِعْرَابِ وَالْبِنَاءِ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ یہ بات آپ نے سنی ہوگی کہ علم عقل کے نزدیک ممتاز نہیں ہوتا ہے، مگر اس کے موضوع کے جاننے کے بعد، اور جب کہ منطق کا موضوع مطلق موضوع سے اخص ہے (اور مطلق موضوع اعم ہے) اور خاص کا علم عام کے علم کے بعد ہوتا ہے تو پہلے مطلق موضوع کی تعریف کرنا ضروری ہے تا کہ (اس کے ذریعہ) علم منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے۔ پس ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوا کرتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے

،جیسے انسان کا بدن علم طب کا (موضوع) ہے اس لئے کہ علم طب میں بدن کے احوال سے بحت دمرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے، اور جیسے "کلمہ" علم نحو کا (موضوع ہے) ہے اس لئے کہ نحو میں کلمہ کے احوال سے معرب او مبنی ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ قَدْ سَمِعْتَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: موضوع کو مقدمہ میں کیوں بیان کیا جاتا ہے؟

﴿جواب﴾: علوم میں امتیاز چونکہ موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے مقدمہ میں موضوع کو بیان کیا جاتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَوْضُوْعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: دوسری بحث جب موضوع منطق کے بیان میں ہے تو تعریف یہاں موضوع منطق کی ہونی چاہیے تھی مطلق موضوع کی نہیں۔

﴿جواب﴾: موضوع منطق چونکہ خاص ہے اور مطلق موضوع عام ہے اور خاص کا علم عام کے علم کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کو بیان کیا گیا ہے تاکہ اس سے موضوع منطق کی تعریف معلوم ہو جائے۔

فَمَوْضُوْعُ كُلِّ عِلْمٍ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مطلق موضوع کی تعریف کو بیان کرنا ہے کہ علم میں جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہ شی اس علم کا موضوع ہوا کرتی ہے جس طرح کہ علم طب میں بدن انسانی کے بارے میں بحث کی جاتی ہے تو یہ بدن انسانی علم طب کا موضوع ہے اور اسی طرح علم نحو کے اندر کلمہ کے احوال ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے یعنی معرب اور مبنی ہونے کے اعتبار سے بحث کی جاتی ہے تو کلمہ اور کلام نحو کا موضوع ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عوارض ذاتیہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْعَوَارِضُ الذَّاتِیَّةُ هِیَ الَّتِیْ تَلْحَقُ الشَّیْءَ لِمَاهُوَهُوَ اَیْ لِذَاتِهٖ کَالتَّعَجُّبِ اللَّاحِقِ لِذَاتِ الْاِنْسَانِ اَوْ تَلْحَقُ الشَّیْءَ لِجُزْئِهٖ کَالْحَرَکَةِ بِالْاِرَادَةِ الْلَّاحِقَةِ لِلْاِنْسَانِ بِوَاسِطَةِ اَنَّهٗ حَیَوَانٌ اَوْتَلْحَقُهٗ بِوَاسِطَةِ اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ مُسَاوٍلَهٗ کَالضَّحْكِ الْعَارِضِ لِلْاِنْسَانِ بِوَاسِطَةِ التَّعَجُّبِ وَالتَّفْصِیْلُ هُنَاكَ اَنَّ الْعَوَارِضَ سِتٌّ لِاَنَّ مَایَعْرِضُ الشَّیْءَ اِمَّااَنْ یَکُوْنَ عُرُوْضُهٗ لِذَاتِهٖ اَوْلِجُزْئِهٖ اَوْلِاَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ وَالْاَمْرُالْخَارِجُ عَنِ الْمَعْرُوْضِ اِمَّامُسَاوٍلَهٗ اَوْ اَعَمُّ مِنْهُ اَوْ اَخَصُّ مِنْهُ اَوْمُبَایِنٌ لَهٗ فَالثَّلٰثَةُ الْاَوَّلُ وَهِیَ الْعَارِضُ لِذَاتِ الْمَعْرُوْضِ وَالْعَارِضُ لِجُزْئِهٖ وَالْعَارِضُ لِلْمُسَاوِیْ تُسَمّٰی اَعْرَاضًاذَاتِیَّةً لِاِسْتِنَادِهَااِلٰی ذَاتِ الْمَعْرُوْضِ اَمَّاالْعَارِضُ لِلذَّاتِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّاالْعَارِضُ لِلْجُزْءِ فَلِاَنَّ الْجُزْءَ دَاخِلٌ فِی الذَّاتِ وَالْمُسْتَنَدُاِلٰی مَاهُوَ فِی الذَّاتِ مُسْتَنَدٌاِلٰی الذَّاتِ فِی الْجُمْلَةِ وَاَمَّاالْعَارِضُ لِلْاَمْرِ الْمُسَاوِیْ فَلِاَنَّ الْمُسَاوِیَ یَکُوْنُ مُسْتَنَدًا اِلٰی ذَاتِ الْمَعْرُوْضِ وَالْعَارِضُ مُسْتَنِدًا اِلَی الْمُسَاوِیْ وَالْمُسْتَنَدُاِلَی الْمُسْتَنَدِ اِلَی الشَّیْءِ مُسْتَنَدٌاِلٰی ذَالِكَ الشَّیْءِ فَیَکُوْنُ الْعَارِضُ اَیْضًامُسْتَنَدًااِلَی الذَّاتِ

﴿ترجمہ﴾: اور عوارض ذاتیہ وہ احوال ہیں جو شی ءکو اس امر کی وجہ سے لاحق ہوں جو امر کہ وہی شئی ہے یعنی لذاتہ (کسی واسطہ کے بغیر عارض ہوں) جیسے تعجب ذات انسان کو لاحق ہوتا ہے، یا شئی کو اس کے جزء کے واسطہ سے لاحق ہوں، جیسے حرکت بالارادۃ جو انسان کو حیوان کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے، یا شئی کو ایسے امر کی وجہ سے لاحق ہوں جو امر! شئی سے خارج ہو (اور) شئی کے مساوی ہو، جیسے ضحک جو انسان کو تعجب کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے۔ اور تفصیل یہاں یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں، اس لئے کہ جو چیز شئی کو عارض ہو، یا تو یہ کہ اس کا عروض لذاتہ ہوگا، یا اس کے جزء کے واسطہ سے ہوگا، یا امر خارج کے واسطہ سے ہوگا اور وہ امر جو معروض سے خارج ہو وہ یا تو اس کے مساوی ہوگا یا اس سے عام ہوگا یا اس سے خاص ہوگا یا اس کے مباین ہوگا، پس پہلے تین یعنی عارض لذات المعروض اور عارض لجزءٖ اور عارض للمساوی کو ''اعراض ذاتیہ'' کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ ذات معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں، بہر حال عارض للذات تو وہ ظاہر ہے، اور بہر حال عارض لجزءٖ تو اس وجہ سے کہ جزء ذات میں داخل ہوتا ہے، اور وہ چیز (یعنی حرکت بالارادہ) اسی چیز (حیوان) کی

طرف منسوب ہے جو ذات (انسان) میں ہے، وہ (یعنی حرکت بالارادہ) ذات (انسان) کی طرف فی الجملہ منسوب ہوتی ہے، اور بہر حال وہ عارض جو امر مساوی کے واسطہ سے عارض ہو، تو اس لئے کہ وہ ذات معروض کی طرف منسوب ہوتا ہے اور وہ عارض جو منسوب ہوتا ہے امر مساوی کی طرف، اور جو کسی شئی کی طرف منسوب ہو وہ اسی شئی کی طرف منسوب ہوتا ہے لہٰذا عارض بھی ذات کی طرف منسوب ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عوارض ذاتیہ کا بیان کرنا ہے کہ عوارض کل چھ ہیں جن میں سے تین کو عوارض ذاتیہ کہا جاتا ہے۔

وجہ حصر: عارض جو معروض کو لاحق ہوگا وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو ذات کی وجہ سے لاحق ہوگا...... یا جزء کی وجہ سے...... یا امر خارج کی وجہ سے...... پھر امر خارج چار حال سے خالی نہیں کہ وہ امر خارج مساوی ہوگا...... یا اعم ہوگا...... اخص ہوگا...... یا مبائن ہوگا...... پہلی تین قسموں کو عوارض ذاتیہ کہا جاتا ہے۔

1: وہ عارض جو معروض کو لاحق ہو ذات کی وجہ سے یعنی بغیر کسی واسطہ کے جیسے تعجب انسان کی ذات کو لاحق ہے انسان ہونے کے اعتبار سے اس کو عارض لذاتہ اور عارض بلا واسطہ کہا جاتا ہے۔

2: عارض معروض کو لاحق ہو جزء کی وجہ سے جیسے حرکت بالارادہ انسان کو لاحق ہے حیوان ہونے کی وجہ سے اور یہ حیوان معروض انسان کی جزء ہے اس کو عارض لجزء ہ کہتے ہیں۔

3: عارض معروض کو لاحق ہو امر خارج مساوی کے واسطے سے اس کو عارض للمساوی کہتے ہیں جیسے ضحک انسان کو لاحق ہے تعجب کے واسطے سے اور تعجب یہ انسان سے خارج ہے اور مساوی ہے بہر حال ان تینوں قسموں کو عوارض ذاتیہ کہا جاتا ہے۔

عوارضِ ذاتیہ کی وجہ تسمیہ:

عوارض ذاتیہ کو ذاتیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ تینوں قسمیں ذات معروض کی طرف منسوب ہیں اور یہ بات ظاہر ہے جو چیز ذات معروض کی طرف منسوب ہوگی اسے ذاتی ہی کہا جاتا ہے...... رہی یہ بات کہ یہ تینوں قسمیں ذات معروض کی طرف کیسے منسوب ہیں؟...... تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی قسم کا عارض ذاتی ہونا تو بالکل واضح ہے۔ اور دوسری قسم کو عارض لجزء ہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں جزء کا واسطہ ہوتا ہے اور چونکہ جزء ذات میں داخل ہوتی ہے لہٰذا یہ دوسری قسم منسوب ہوئی جزء ذات کی طرف اور قاعدہ ہے کہ جو ذات کی جزء کی طرف منسوب ہو تو وہ ذات ہی کی طرف منسوب ہوا کرتا ہے اس لئے اس کو عارض ذاتی کہا جاتا ہے۔ اور تیسری قسم عارض امر مساوی کو عارض اس لئے کہتے ہیں کہ یہ عارض منسوب ہوتا ہے امر مساوی کی طرف اور امر مساوی منسوب ہوتا ہے ذات معروض کی طرف اور قاعدہ ہے کہ جو شی کے منسوب کے منسوب کی طرف منسوب ہو وہ اس شی کی

طرف منسوب ہوتا ہےلہٰذا یہ تیسری قسم ذات کی طرف منسوب ہوئی اس لئے اس کو بھی عارض ذاتی کہا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عوارض غریبہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالثَّلَاثَةُ الْاَخِيْرَةُ وَهِيَ الْعَارِضُ لِاَمْرٍ خَارِجٍ اَعَمَّ مِنَ الْمَعْرُوْضِ كَالْحَرْكَةِ اللَّاحِقَةِ لِلْاَبْيَضِ بِوَاسِطَةِ اَنَّهٗ جِسْمٌ وَهُوَ اَعَمُّ مِنَ الْاَبْيَضِ وَغَيْرِهٖ وَالْعَارِضُ لِلْخَارِجِ الْاَخَصِّ كَالضِّحْكِ الْعَارِضِ لِلْحَيَوَانِ بِوَاسِطَةِ اَنَّهٗ اِنْسَانٌ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالْعَارِضُ بِسَبَبِ الْمُبَايِنِ كَالْحَرَارَةِ الْعَارِضَةِ لِلْمَاءِ بِسَبَبِ النَّارِ وَهِيَ مُبَايِنَةٌ لِلْمَاءِ تُسَمّٰى اَعْرَاضًا غَرِيْبَةً لِمَا فِيْهَا مِنَ الْغَرَابَةِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى ذَاتِ الْمَعْرُوْضِ

﴿ترجمہ﴾: اور آخری تین یعنی جو ایسے امر خارج کی وجہ سے عارض ہو جو معروض سے اعم ہے جیسے حرکت جو ابیض کو جسم ہونے کے واسطہ سے لاحق ہو، اور جسم ابیض وغیرہ سے عام ہے اور جو خارج اخص کے واسطہ سے عارض ہو جیسے ضحک جو حیوان کو انسان ہونے کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے اور وہ (یعنی انسان) حیوان سے اخص ہے اور جو امر مباین کے سبب سے عارض ہو جیسے حرارت جو پانی کو آگ کے سبب سے عارض ہوتی ہے اور وہ (یعنی آگ) پانی کے مباین ہے (اور) ان تینوں کا نام اعراض غریبہ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس میں ذات معروض کی طرف نظر کرتے ہوئے غرابت (پائی جاتی) ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالثَّلَاثَةُ الْاَخِيْرَةُ وَهِيَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عوارض کی بقیہ تین قسمیں یعنی عوارض غریبہ کا بیان کرنا ہے۔

1: عارض جو معروض کو لاحق ہوا امر خارج اعم کے واسطہ سے جیسے حرکت ابیض کو لاحق ہو جسم کے واسطے سے اور یہ جسم امر اعم ہے ذات معروض ابیض ہے۔

2: عارض معروض کو لاحق ہو امر خارج اخص کے واسطے سے جیسے ضحک حیوان کو عارض ہے انسان کے واسطے سے اور انسان یہ ذات معروض یعنی حیوان سے اخص ہے۔

3: عارض معروض کو لاحق ہوا امر خارج مبائن کے واسطہ سے جیسے حرارت پانی کو عارض ہے آگ کے واسطہ سے اور آگ! یہ ذات معروض یعنی پانی کیلئے امر مبائن ہے۔

<u>عوارضِ غریبہ کی وجہ تسمیہ:</u>

عوارض غریبہ کو غریبہ اس لئے کہتے ہیں کہ غریبہ غرابۃ سے ہے اور غرابۃ اس کو کہتے ہے جس میں دوری کی نسبت ہو اور چونکہ ان تینوں قسموں میں ذات معروض کی نسبت سے دوری موجود ہے اس لئے ان کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علوم میں عوارضِ غریبہ سے بحث کیوں نہیں کی جاتی؟

﴿عبارت﴾: وَالْعُلُوْمُ لَايُبْحَثُ فِيهَا اِلَّا عَنِ الْاَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِمَوْضُوْعَاتِهَا فَلِهٰذَا قَالَ عَنْ عَوَارِضِهٖ الَّتِىْ تَلْحَقُهٗ لِمَاهُوَ هُوَ الخ اِشَارَةً اِلَى الْاَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ وَاِقَامَةً لِلْحَدِّ مَقَامَ الْمَحْدُوْدِ

﴿ترجمہ﴾: اور علوم میں بحث نہیں کی جاتی مگر ان کے موضوعات کے ذاتی عوارض سے، اس وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا ہے "عن عوارضہ التی تلحقہ لما ھو ھو" اعراض ذاتیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور حد کو محدود کے قائم مقام کرتے ہوئے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعُلُوْمُ لَايُبْحَثُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ عوارض کی بیشک چھ قسمیں ہیں لیکن علوم میں صرف عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اسی لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے عوارض کے ساتھ قید لگادی التی تلحقہ لما ھو ھو۔

☆ رہی یہ بات کہ علوم میں عوارضِ غریبہ سے بحث کیوں نہیں کی جاتی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر عوارض غریبہ سے بحث ہو تو پھر علوم میں باہمی امتیاز نہیں رہیگا۔

☆ ہر علم دوسرے علم میں داخل ہو جائیگا کیونکہ ہر علم مثلاً علم طبعی کے موضوع یعنی جسم کا عرض ذاتی دوسرے علم مثلاً علم الٰہی کے موضوع یعنی موجود بما ھو موجود کا عرض غریب ہوتا ہے جو اس کو امر مبائن یا امر خاص یا امر عام کے واسطہ سے لاحق ہوتا ہے تو عوارض غریبہ کے بحوث عنہا ہونے سے علوم میں کوئی امتیاز نہیں رہیگا بلکہ ایک علم دوسرے میں داخل ہو جائیگا۔

☆ علوم ایک دوسرے سے متبائن نہیں ہونگے...... کیونکہ تباین علوم! تباین موضوعات سے ہوتا ہے اور تباین موضوعات! تباین عوارض سے ہوتا ہے۔

اِشَارَةً اِلَى الْاَعْرَاضِ الخ: اشارۃً یہ قال کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور اِقَامَةً لِلْحَدِّ مقام کا عطف اسی پر ہے، معنی یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا یہ اشارہ کرتے ہوئے کہ عوارض سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں اور قائم کرتے ہوئے حد کو محدود کی جگہ پر، حد کو محدود کی جگہ پر قائم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حد سے جب محدود کا عوارض ذاتیہ ہونا واضح ہو گیا تو گویا حد

محدود کی جگہ پر قائم ہوگئی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم منطق کا موضوع اور اس پر دلیل

﴿عبارت﴾: وَإِذَا تَمَهَّدَ هٰذَا فَنَقُوْلُ مَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ لِاَنَّ الْمَنْطِقِيَّ إِنَّمَا يَبْحَثُ عَنْ اَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ وَمَا يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ اَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ فَهُوَ مَوْضُوْعُ ذٰلِكَ الْعِلْمِ فَتَكُوْنُ الْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ مَوْضُوْعَ الْمَنْطِقِ

﴿ترجمہ﴾: اور جب یہ تمہید قائم گئی تو ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں اس لئے کہ منطقی انہیں کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتے ہیں اور علم میں جس چیز کے ذاتی عوارض سے بحث کی جائے وہی چیز اس علم کا موضوع ہوتا ہے، پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَإِذَا تَمَهَّدَ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم منطق کا موضوع بیان کرنا ہے کہ علم منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں...... جس پر دلیل یہ ہے کہ منطق کے اندر معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کی اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جس علم میں جس شیء کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو وہ اس علم کا موضوع ہوا کرتا ہے لہٰذا معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہی اس علم کا موضوع ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

علم منطق کے موضوع کے احوال کی تفصیل

﴿عبارت﴾: وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَبْحَثُ عَنِ الْاَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصْدِيْقِيَّةِ لِاَنَّهُ يَبْحَثُ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا تُوْصِلُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِيٍّ اَوْ مَجْهُوْلٍ تَصْدِيْقِيٍّ كَمَا يَبْحَثُ عَنِ الْجِنْسِ كَالْحَيَوَانِ وَالْفَصْلِ كَالنَّاطِقِ وَهُمَا مَعْلُوْمَانِ تَصَوُّرِيَّانِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُمَا كَيْفَ يُرَكَّبَانِ لِيُوْصِلَ الْمَجْمُوْعُ اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِيٍّ كَالْاِنْسَانِ وَكَمَا يَبْحَثُ عَنِ الْقَضَايَا الْمُتَعَدِّدَةِ كَقَوْلِنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ مُحْدَثٌ وَهُمَا مَعْلُوْمَانِ تَصْدِيْقِيَّانِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُمَا كَيْفَ يُؤَلَّفَانِ لِيَصِيْرَ الْمَجْمُوْعُ قِيَاسًا مُوْصِلًا اِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصْدِيْقِيٍّ كَقَوْلِنَا الْعَالَمُ مُحْدَثٌ وَكَذٰلِكَ يَبْحَثُ عَنْهَا مِنْ

حَيْثُ اَنَّهَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصَوُّرِ كَكَوْنِ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ كُلِّيَّةً وَجُزْئِيَّةً وَذَاتِيَّةً وَعَرْضِيَّةً وَجِنْسًا وَفَصْلًا وَخَاصَّةً وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصْدِيْقِ اِمَّا تَوَقُّفًا قَرِيْبًا اَىْ بِلَا وَاسِطَةٍ كَكَوْنِ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصْدِيْقِيَّةِ قَضِيَّةً اَوْ عَكْسَ قَضِيَّةٍ اَوْ نَقِيْضَ قَضِيَّةٍ وَاِمَّا تَوَقُّفًا بَعِيْدًا اَىْ بِوَاسِطَةٍ كَكَوْنِهَا مَوْضُوْعَاتٍ وَمَحْمُوْلَاتٍ فَاِنَّ الْمُوْصِلَ اِلَى التَّصْدِيْقِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْقَضَايَا بِالذَّاتِ لِتَرَكُّبِهٖ مِنْهَا وَالْقَضَايَا مَوْقُوْفَةٌ عَلَى الْمَوْضُوْعَاتِ وَالْمَحْمُوْلَاتِ فَيَكُوْنُ الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصْدِيْقِ مَوْقُوْفًا عَلَى الْقَضَايَا بِالذَّاتِ اَوْ عَلَى الْمَوْضُوْعَاتِ وَالْمَحْمُوْلَاتِ بِوَاسِطَةِ تَوَقُّفِ الْقَضَايَا عَلَيْهَا وَبِالْجُمْلَةِ الْمَنْطِقِىُّ يَبْحَثُ عَنْ اَحْوَالِ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصْدِيْقِيَّةِ الَّتِىْ هِىَ اِمَّا نَفْسُ الْاِيْصَالِ اِلَى الْمَجْهُوْلَاتِ اَوِ الْاَحْوَالِ الَّتِىْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْاِيْصَالُ وَهٰذِهِ الْاَحْوَالُ عَارِضَةٌ لِلْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصْدِيْقِيَّةِ لِذَوَاتِهَا فَهُوَ بَاحِثٌ عَنِ الْاَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لَهَا

﴿ترجمہ﴾: اور بے شک یہ جو ہم نے کہا ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے، یہ اس لئے کہا ہے کہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک پہنچانے والے ہوتے ہیں، جیسا کہ منطقی حضرات جنس، مثلاً حیوان اور فصل مثلاً ناطق جو کہ معلوم تصوری ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان دونوں کو کیسے مرکب کیا جائے تاکہ (یہ) مجموعہ مجہول تصوری مثلاً انسان تک پہنچادے اور جیسے وہ متعدد قضایا، مثلاً ہمارا قول ''اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ مُحْدَثٌ'' یہ دونوں معلوم تصدیقی ہیں، ان سے (منطقی) اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان کو کیسے ترتیب دیا جائے، تاکہ ان کا مجموعہ مجہول تصدیقی مثلاً ''اَلْعَالَمُ حَادِثٌ'' تک پہنچانے والا قیاس بن جائے۔ اور اسی طرح منطقی ان (معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ) سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان پر موصل الی التصور موقوف ہے، جیسے معلومات تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، عرضیہ، جنس فصل اور خاصہ ہونا، اور اس حیثیت سے (بحث کرتا ہے) کہ ان پر موصل الی التصدیق موقوف ہے، یا توقف قریبی ہو، یعنی بلا واسطہ ہو جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا، یا توقف بعید ہو، یعنی کسی کے واسطہ سے ہو، جیسے معلومات کا موضوع اور محمول ہونا، اس لئے کہ موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے، کیونکہ وہ (یعنی موصل الی التصدیق) اس سے مرکب ہوتا ہے، اور قضایا موضوعات اور محمولات پر موقوف ہیں، موصل الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے اور موضوعات اور محمولات پر اس واسطہ سے موقوف ہے کہ ان پر قضایا موقوف ہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے ان احوال سے بحث کرتا ہے جو نفس ایصال الی المجہولات ہیں، یا وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے، اور یہ احوال معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کو بالذات عارض ہوتے ہیں اس لئے منطقی ان (احوال) کے

عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم منطق کے موضوع یعنی معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل بیان کرنی ہے، کہ علم منطق کا موضوع دو جزؤں پر مشتمل ہے۔

1: معلومات تصوریہ جو مجہولات تصوریہ تک پہنچانے والی ہوں۔

2: معلومات تصدیقیہ جو مجہولات تصدیقیہ تک پہنچانے والی ہوں۔

☆ اسی لئے شارح علیہ الرحمۃ نے اس عبارت سے معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

معلومات تصوریہ کے احوال کی تفصیل:

معلومات تصوریہ کے وہ احوال جن سے علم منطق میں بحث ہوتی ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔

1: وہ احوال جو مجہول تصوری کی طرف ایصال ہوں خواہ مجہولات کے علم بالکنہ کی طرف ہوں جیسے حد تام میں ہوتا ہے یا علم بالوجہ کی طرف ہوں ذاتی ہوں یا عرضی جیسے حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص میں ہوتا ہے، اس کی بحث معرف اور قول شارح کے ابواب میں ہوتی ہے۔

2: وہ احوال جو ایصال الی التصور المجہول کے موقوف علیہ قریبی ہیں یعنی بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں جیسے معلومات تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ، جنس، فصل اور خاصہ ہونا، ان کی بحث کلیات خمسہ میں ہوتی ہے۔

3: وہ احوال جو ایصال الی التصور المجہول کے موقوف علیہ بعیدی ہیں یعنی بالواسطہ موقوف علیہ ہیں جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع اور محمول ہونا، ان کا بیان قضایا کی بحث میں آئیگا۔

معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تفصیل:

جس طرح معلومات تصوریہ کے احوال کی تین قسمیں ہیں اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی بھی تین قسمیں ہیں۔

1: معلومات تصدیقیہ اس حیثیت سے کہ وہ **موصل الی المجہول التصدیقی** یقینی ہو یا غیر یقینی ہو جازم ہوں یا غیر جازم ہوں اس کی بحث قیاس و استقراء اور تمثیل کے ذیل میں ہوتی ہے۔

2: وہ احوال جن پر موصل الی التصدیق موقوف ہوتا ہے لیکن توقف قریب یعنی کسی واسطے کے بغیر موقوف ہوتا ہے جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ، عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہونا۔

3: وہ احوال جن پر موصل الی التصدیق توقف بعید کے ساتھ موقوف ہوتا ہے یعنی بالواسطہ جیسے معلومات تصدیقیہ کا مو

ضوعات اور محمولات ہونا۔

☆ رہی یہ بات کہ موصل الی التصدیق موضوعات اور محمولات پر بالواسطہ کیسے موقوف ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ موصل الیٰ التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوتا ہے کیونکہ وہ ان سے ہی مرکب ہوتا ہے اور قضایا موضوعات اور محمولات پر موقوف ہوتے ہیں اس لئے موصول الیٰ التصدیق قضایا پر تو بالذات موقوف ہیں اور موضوعات محمولات پر قضایا کے واسطے سے موقوف ہیں۔

وبِالْجُمْلَةِ الْمَنْطِقِيُّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ منطق کے موضوع کی بحث کا خلاصہ ذکر کرنا ہے۔ کہ منطقی حضرات یا تو ایسی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ سے بحث کریں گے جو بذات خود موصل ہونگے تصور مجہول اور تصدیق مجہول کی طرف...... یا پھر ایسے احوال سے بحث کریں گے جن پر ایصال موقوف ہو خواہ بلاواسطہ ہو اس کو توقف قریبی کہا جاتا ہے...... یا بالواسطہ ہو جن کو توقف بعیدی کہا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

موصل الیٰ التصور اور موصل الیٰ التصدیق

﴿عبارت﴾: قَالَ وَقَدْ جَرَتِ الْعَادَةُ بِاَنْ يُّسَمَّى الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصَوُّرِ قَوْلًا شَارِحًا وَالْمُوْصِلُ اِلَى التَّصْدِيْقِ حُجَّةً وَيَجِبُ تَقْدِيْمُ الْاَوَّلِ عَلَى الثَّانِيْ وَضْعًا لِتَقَدُّمِ التَّصَوُّرِ عَلَى التَّصْدِيْقِ طَبْعًا لِاَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَابُدَّ فِيْهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اِمَّا بِذَاتِهٖ اَوْ بِاَمْرٍ صَادِقٍ عَلَيْهِ وَالْمَحْكُوْمِ بِهٖ كَذَالِكَ وَالْحُكْمِ لِامْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ اَحَدَ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ تحقیق کہ موصل الی التصور کا نام قول شارح اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھنے کی (مناطقہ کی) عادت جاری ہے اور اول (موصل الی التصور) کو ثانی (موصل الی التصدیق) پر وضعاً مقدم کرنا ضروری ہے، کیونکہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے اس لئے کہ ہر تصدیق میں محکوم علیہ کا تصور ضروری ہے، خواہ بذاتہ ہو یا ایسے امر کی وجہ سے ہو جو اس پر صادق آتا ہو، اسی طرح محکوم بہ کا تصور (بھی ضروری ہے) اور حکم کا بھی اس لئے کہ حکم لگانا اس آدمی سے ممتنع اور محال ہے جو ان امور میں سے کسی سے ناواقف ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ جَرَتِ الْعَادَةُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ موصل الی التصور کا نام قول شارح اور موصل الی التصدیق کا نام مناطقہ حضرات حجۃ رکھتے ہیں۔

وَيَجِبُ تَقْدِيْمُ الْاَوَّلِ الخ: منطق کا موضوع چونکہ دو چیزیں ہیں ایک شارح اور دوسری شے حجت! تو سوال ہوا کہ ان دونوں میں سے یہاں کس کو پہلے بیان کیا جائے اور کس کو بعد میں؟ تو جواب دیا گیا کہ قول شارح چونکہ وجود میں پہلے ہوتا ہے اور حجت بعد میں کیونکہ پہلے تصور کا وجود ہوتا ہے پھر تصدیق کا! اس لئے کہ تصدیق کیلئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے تصور محکوم علیہ، تصور محکوم بہ، تصور حکم اس لئے بہتر ہے پہلے قول شارح کو بیان کیا جائے پھر حجت کو تا کہ وضع مطابق طبع ہو جائے۔

لِاَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اس امر پر دلیل پیش کرنی ہے کہ تصور طبعاً تصدیق پر مقدم ہے، اور دلیل یہ ہے کہ ہر تصدیق کے لئے محکوم علیہ کا تصور کرنا ضروری ہے خواہ یہ تصور بالذات ہو یا ایسے امر کی وجہ سے ہو جو محکوم علیہ پر دلالت کرتا ہو، اسی طرح محکوم بہ اور حکم کا تصور کرنا بھی ضروری ہے اسلئے کہ جو شخص ان تینوں تصورات یعنی محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصور اور حکم کا تصور سے ناواقف ہو اس کے لئے کسی شے پر حکم لگانا ممتنع و محال ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مجہولات کی اقسام

﴿عبارت﴾: **اَقُوْلُ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّ الْغَرْضَ مِنَ الْمَنْطِقِ اِسْتِحْصَالُ الْمَجْهُوْلَاتِ وَالْمَجْهُوْلُ اِمَّا تَصَوُّرِيٌّ اَوْ تَصْدِيْقِيٌّ فَنَظْرُ الْمَنْطِقِيِّ اِمَّا فِي الْمُوْصِلِ اِلَى التَّصَوُّرِ وَاِمَّا فِي الْمُوْصِلِ اِلَى التَّصْدِيْقِ وَقَدْ جَرَتِ الْعَادَةُ اَىْ عَادَةُ الْمَنْطِقِيِّيْنَ بِاَنْ يُّسَمُّوا الْمُوْصِلَ اِلَى التَّصَوُّرِ قَوْلًا شَارِحًا اَمَّا كَوْنُهٗ قَوْلًا فَلِاَنَّهٗ فِي الْاَغْلَبِ مُرَكَّبٌ وَالْقَوْلُ يُرَادِفُهٗ وَاَمَّا كَوْنُهٗ شَارِحًا فَلِشَرْحِهٖ وَاِيْضَاحِهٖ مَاهِيَّاتِ الْاَشْيَاءِ وَالْمُوْصِلَ اِلَى التَّصْدِيْقِ حُجَّةً لِاَنَّ مَنْ تَمَسَّكَ بِهٖ اِسْتِدْلَالًا عَلٰى مَطْلُوْبِهٖ غَلَبَ عَلَى الْخَصْمِ مِنْ حَجَّ يَحُجُّ اِذَا غَلَبَ**

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں تحقیق کہ آپ نے پہچان لیا کہ منطق سے غرض مجہولات کو حاصل کرنا ہے، اور مجہول تصوری ہے یا تصدیقی، پس منطقی کی نظر موصل الی التصدیق میں یا تو موصل الی التصدیق میں ہے اور تحقیق کہ مناطقہ کی عادت جاری ہے کہ وہ موصل الی التصور کا نام قول شارح رکھتے ہیں، بہرحال اس کا قول ہونا تو اس لئے ہے کہ یہ اشیاء کی ماہیت کی وضاحت اور تشریح کرتا ہے اور موصل الی التصدیق (کا نام مناطقہ) حجت رکھتے ہیں اس لئے کہ جو شخص اپنے مطلوب پر استدلال کے وقت اس کو مضبوطی سے پکڑتا ہے وہ مدمقابل پر غالب آجاتا ہے (اور لفظ حجت حج یحج (باب نصر) سے (مشتق) ہے، جب غالب آجائے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ قَدْ عَرَفْتَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن کی عبارت کی وضاحت کے لئے ایک تمہید کو بیان

کرنا ہے۔ کہ منطق سے مقصود مجہولات کو حاصل کرنا ہے اور مجہولات دو طرح کی ہیں (۱) مجہول تصوری۔ (۲) مجہول تصدیقی۔ پس موصل الی المجہول بھی دو ہونگے۔ (۱) موصل الی المجہول التصوری۔ (۲) موصل الی المجہول التصدیقی۔

☆ منطقی کی نظر صرف موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق میں ہوتی ہے اور مناطقہ کی یہ عادت بن چکی ہے کہ وہ موصل الی المجہول التصوری کو قول شارح کہتے ہیں اور موصل الی المجہول التصدیقی کو حجت کہتے ہیں۔

اَمَّا کَوْنُہٗ قَوْلًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قول شارح کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

قول شارح کی وجہ تسمیہ:

موصل الی التصور کو قول اس لئے کہتے ہیں کہ قول کا معنیٰ مرکب ہے اور موصل الی التصور بھی اکثر و بیشتر مرکب ہوتا ہے، کیونکہ تعریف کی کل چھ صورتیں ہیں۔

1: حد تام: جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو۔

2: حد ناقص: جو جنس بعید اور فصل قریب سے مرکب ہو۔

3: حد ناقص: جو صرف فصل قریب پر مشتمل ہو۔

4: رسم تام: جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو۔

5: رسم ناقص: جو جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہو۔

6: رسم ناقص: جو صرف خاصہ پر مشتمل ہو۔ پس موصل الی التصور چار صورتوں میں مرکب اور دو صورتوں میں مفرد ہوا۔

☆ شارح! شرح سے ہے شرح کا معنیٰ کھولنا اور چونکہ موصل الی التصور بھی اشیاء کی ماہیات کی وضاحت کرتا ہے اس لئے کو شارح کہتے ہیں۔

وَالْمُوْصِلَ اِلَی التَّصْدِیْقِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حجت کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

حجت کی وجہ تسمیہ:۔

موصل الی التصدیق کو حجت اس لئے کہتے ہیں کہ حجت کا معنیٰ ہے غلبہ اور چونکہ موصل الی التصدیق کے ذریعے منطقی اپنے مد مقابل پر غلبہ حاصل کرتا ہے پس اس لئے موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھ دیا گیا ہے۔

﴿فائدہ﴾: موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھنا تَسْمِیَۃُ السَّبَبِ بِاِسْمِ الْمُسَبَّبِ کے قبیل سے ہے، بایں طور کہ موصل الی التصدیق غلبہ کا سبب ہے اور حجت مسبب ہے لیکن جو نام مسبب یعنی حجت بمعنیٰ غلبہ کا تھا وہی نام سبب یعنی موصل الی التصدیق کا رکھ دیا گیا اسے علم معانی کی اصطلاح میں تَسْمِیَۃُ السَّبَبِ بِاِسْمِ الْمُسَبَّبِ کہا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

موصل الی التصور کی مباحث کی تقدیم کی وجہ

﴿عبارت﴾ وَيَجِبُ اَيْ يَسْتَحْسِنُ تَقْدِيْمُ مَبَاحِثِ الْاَوَّلِ اَيِ الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصَوُّرِ عَلٰى مَبَاحِثِ الثَّانِيْ اَيِ الْمُوْصِلُ اِلَى التَّصْدِيْقِ بِحَسْبِ الْوَضْعِ لِاَنَّ الْمُوْصِلَ اِلَى التَّصَوُّرِ التَّصَوُّرَاتُ وَالْمُوْصِلُ اِلَى التَّصْدِيْقِ التَّصْدِيْقَاتُ وَالتَّصَوُّرُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّصْدِيْقِ طَبْعًا فَلْيُقَدَّمْ عَلَيْهِ لِيُوَافِقَ الْوَضْعُ الطَّبْعَ وَاِنَّمَا قُلْنَا التَّصَوُّرُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّصْدِيْقِ لِاَنَّ التَّقْدِيْمَ الطَّبْعِيَّ هُوَ اَنْ يَكُوْنَ الْمُتَقَدِّمُ بِحَيْثُ يَحْتَاجُ اِلَيْهِ الْمُتَاَخِّرُ وَلَا يَكُوْنُ عِلَّةً تَامَّةً لَهٗ وَالتَّصَوُّرُ كَذٰلِكَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى التَّصْدِيْقِ اَمَّا اَنَّهٗ لَيْسَ عِلَّةً فَظَاهِرٌ وَاِلَّا لَزِمَ مِنْ حُصُوْلِ التَّصَوُّرِ حُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ ضَرُوْرَةَ وُجُوْبِ وُجُوْدِ الْمَعْلُوْلِ عِنْدَ وُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَاَمَّا اَنَّهٗ يَحْتَاجُ اِلَيْهِ التَّصْدِيْقُ فَلِاَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَابُدَّ فِيْهِ مِنْ ثَلٰثِ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اِمَّا بِذَاتِهٖ وَاِمَّا بِاَمْرٍ صَادِقٍ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ كَذٰلِكَ وَتَصَوُّرِ الْحُكْمِ لِلْعِلْمِ الْاَوَّلِيِّ بِامْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ اَحَدَ هٰذِهِ التَّصَوُّرَاتِ

﴿ترجمہ﴾: اور اول یعنی موصل الی التصور کی مباحث کو ثانی یعنی موصل الی التصدیق کی مباحث پر وضع کے اعتبار سے مقدم کرنا واجب یعنی مستحسن ہے، اس لئے کہ موصل الی التصور "تصورات" ہیں اور موصل الی التصدیق "تصدیقات" ہیں ، اور تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے، لہٰذا وضعاً بھی مقدم ہونا چاہیے، تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے اور ہم نے جو یہ کہا کہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے اس لئے کہ تقدم طبعی یہ ہے مقدم اس حیثیت کا ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو، اور مقدم مؤخر کیلئے علت تامہ نہ ہو، اور تصور تصدیق کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسا ہی ہے، بہر حال تصور کا تصدیق کیلئے علت نہ ہونا تو ظاہر ہے، ورنہ تصور کے حصول سے تصدیق کا حاصل ہونا لازم آئے گا، علت کے پائے جانے کے وقت معلول کے پائے جانے کے ضروری ہونے کی وجہ سے، اور بہر حال یہ کہ تصدیق اس کی (یعنی تصور) کی محتاج ہے تو اس لئے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے، ایک محکوم علیہ کا تصور خواہ بذاتہ ہو یا ایسے امر کی وجہ سے ہو جو اس پر دلالت کرتا ہو، دوسرے محکوم بہ کا تصور اسی طرح تیسرے حکم کا تصور، اس لئے کہ جو شخص ان تصورات میں سے کسی ایک سے ناواقف ہو تو اس سے حکم کا امتناع ایک بدیہی بات ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَيَجِبُ اَيْ يَسْتَحْسِنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ موصل الی التصور کی مباحث کو موصل الی التصدیق کی مباحث پر مقدم کرنے کی وجہ کو بیان کرنا ہے۔

پس فرماتے ہیں کہ موصل الی التصور کی مباحث کو موصل الی التصدیق کی مباحث پر مقدم کرنا مستحسن ہے کیونکہ موصل الی التصور کے تمام افراد تصورات ہی ہیں اور موصل الی التصدیقات کے تمام افراد تصدیقات ہی ہیں اور تصور تصدیق پر طبعًا مقدم ہے تو ذکر میں بھی موصل الی التصور کی مباحث کو پہلے ذکر کرنا چاہیے تاکہ طبع اور وضع یعنی ذکر میں موافقت ہو جائے۔

﴿سوال﴾: تصور! تصدیق پر طبعًا کس طرح مقدم ہے؟

﴿جواب﴾: تقدم طبعی کی تعریف یہ ہے کہ متاخر! متقدم کا محتاج ہو اور متقدم! متاخر کے وجود کے لئے علتِ تامہ نہ ہو اور یہ تعریف تصور پر بھی صادق آ رہی ہے اس لئے کہ تصدیق بھی تصور کا محتاج ہے اور تصور تصدیق کے لئے علتِ تامہ نہیں ہے لہٰذا تصور! تصدیق پر طبعًا مقدم ہے۔

﴿سوال﴾: تصور! تصدیق کے لئے علتِ تامہ کیوں نہیں؟

﴿جواب﴾: اگر تصور کو تصدیق کے لئے علتِ تامہ قرار دیا جائے تو پھر جب تصور پایا جائیگا تو تصدیق کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا کیونکہ علتِ تامہ اس علت کو کہتے ہیں کہ اگر علت پائی جائے تو معلول کا پایا جانا بھی ضروری ہو، حالانکہ ہر تصور کے ساتھ تصدیق کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ تصور! تصدیق کے لئے علتِ تامہ نہیں ہے۔

﴿سوال﴾: تصدیق! تصور کی محتاج کیوں ہے؟

﴿جواب﴾: ہر تصدیق کے لئے تین تصورات کا ہونا ضروری ہے اس کے بغیر تصدیق نہیں پائی جاتی ہے وہ تین تصورات یہ ہیں۔

1: محکوم علیہ کا تصور خواہ اس کی ذاتیات سے اس کا تصور کیا جائے یا عرضیات سے۔

2: محکوم بہ کا تصور خواہ اس کا تصور ذاتیات سے کیا جائے یا عرضیات سے دونوں کو عام ہے۔

3: نسبتِ حکمیہ کا تصور...... ان تینوں تصورات کا علم اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک سے بھی جاہل ہوگا تو وہ حکم یعنی تصدیق سے بھی جاہل ہوگا۔

☆ الغرض! چونکہ تصدیق کا وجود تصوراتِ ثلاثہ پر موقوف ہے اور موقوف! موقوف علیہ کا محتاج ہوتا ہے، لہٰذا تصدیق بھی تصور کی محتاج ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دو فائدے

﴿عبارت﴾: وَفِیْ هٰذَا الْكَلَامِ فَذْلَكَةٌ عَلٰی فَائِدَتَیْنِ اِحْدٰهُمَا اَنَّ اِسْتِدْعَاءَ التَّصْدِیْقِ تَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ عَلَیْهِ لَیْسَ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ یَسْتَدْعِیْ تَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ عَلَیْهِ بِكُنْهِ الْحَقِیْقَةِ حَتّٰی لَوْ لَمْ

يَتَصَوَّرُ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ لَا تَمْتَنِعُ الْحُكْمَ عَلَيْهِ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ يَسْتَدْعِي تَصَوُّرَهُ بِوَجْهِ مَّا إِمَّا بِكُنْهِ حَقِيقَتِهِ أَوْ بِأَمْرٍ صَادِقٍ عَلَيْهِ فَإِنَّا نَحْكُمُ عَلَى الْأَشْيَاءِ لَا نَعْرِفُ حَقَائِقَهَا كَمَا نَحْكُمُ عَلَى وَاجِبِ الْوُجُوْدِ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَعَلَى شَبْحٍ نَرَاهُ مِنْ بَعِيْدٍ بِأَنَّهُ شَاغِلٌ لِلْحَيِّزِ الْمُعَيَّنِ فَلَوْ كَانَ الْحُكْمُ عَلَى الشَّيْءِ مُسْتَدْعِيًا لِتَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ بِكُنْهِ حَقِيقَتِهِ لَمْ يَصِحَّ مِنَّا أَمْثَالُ هٰذِهِ الْأَحْكَامِ وَثَانِيْهِمَا أَنَّ الْحُكْمَ فِيْمَا بَيْنَهُمْ مَقُوْلٌ بِالْإِشْتِرَاكِ عَلَى مَعْنَيَيْنِ أَحَدُهُمَا النِّسْبَةُ الْإِيْجَابِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّةُ الْمُتَصَوَّرَةُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَثَانِيْهِمَا إِيْقَاعُ تِلْكَ النِّسْبَةِ الْإِيْجَابِيَّةِ أَوِ انْتِزَاعُهَا فَعَنٰى بِالْحُكْمِ حَيْثُ حَكَمَ بِأَنَّهُ لَا بُدَّ فِي التَّصْدِيْقِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ النِّسْبَةَ الْإِيْجَابِيَّةَ وَالسَّلْبِيَّةَ وَحَيْثُ قَالَ لِامْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ إِيْقَاعَ النِّسْبَةِ أَوِ انْتِزَاعَهَا تَنْبِيْهًا عَلَى تَغَايُرِ مَعْنَى الْحُكْمِ وَإِلَّا فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ النِّسْبَةَ الْإِيْجَابِيَّةَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَمْ يَكُنْ كَقَوْلِهِ لِامْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ أَحَدَ هٰذِهِ الْأُمُوْرِ مَعْنًى أَوْ إِيْقَاعَ النِّسْبَةِ فِيْهَا فَيَلْزَمُ اسْتِدْعَاءُ التَّصْدِيْقِ تَصَوُّرَ الْإِيْقَاعِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّا إِذَا أَدْرَكْنَا أَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ أَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ يَحْصُلُ التَّصْدِيْقُ وَلَا يَتَوَقَّفُ حُصُوْلُهُ عَلَى تَصَوُّرِ ذَالِكَ الْإِدْرَاكِ

﴿ترجمہ﴾: اور مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کلام میں دو فائدوں پر تنبیہ کی ہے ایک یہ کہ تصدیق کا محکوم علیہ کے تصور کے تقاضا کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ محکوم علیہ کے تصور بکنہ الحقیقۃ کا تقاضا کرتی ہے، یہاں تک کہ اگر شئی کی حقیقت کا تصور نہ ہو تو اس پر حکم لگانا ممتنع ہو، بلکہ مراد یہ ہے کہ تصدیق اس کے (یعنی محکوم علیہ کے) تصور بوجہ ما کا تقاضا کرتی ہے، یا تو بکنہ الحقیقۃ یا ایسے امر کی وجہ سے ہو جو اس پر صادق آتا ہے کیونکہ ہم ایسی چیزوں پر حکم لگاتے ہیں جن کی حقیقت ہم نہیں جانتے جیسا کہ ہم واجب الوجود پر علم وقدرت کا حکم لگاتے ہیں اور اس شکل وصورت پر جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں اس بات کا (حکم لگاتے ہیں) کہ وہ متعین جگہ کو بھرنے والی ہے، تو اگر محکوم علیہ کے تصور بکنہ الحقیقۃ کا تقاضا کرتا تو ہماری جانب سے ان جیسے احکام لگانا صحیح نہ ہوتا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ لفظ حکم مناطقہ کی اصطلاح میں بطور اشتراک کے دو معنی پر بولا جاتا ہے، ایک نسبت ایجابیہ اور سلبیہ پر جو دو چیزوں کے درمیان متصور ہوتی ہے، اور دوسرے اس نسبت ایجابیہ کے ایقاع اور انتزاع پر، اور جہاں مصنف علیہ الرحمۃ نے لا بد فی التصدیق من تصور الحکم فرمایا ہے وہاں حکم سے ''نسبت ایجابیہ اور سلبیہ'' کو مراد لیا ہے، اور جس جگہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا ''لامتناع الحکم ممن جھل'' وہاں حکم سے نسبت کا ایقاع یا اس کا انتزاع مراد لیا ہے، حکم کے معنی کے تغایر پر تنبیہ کیلئے، ورنہ اگر حکم سے دونوں جگہ نسبت ایجابیہ مراد ہو تو پھر ماتن کے قول لامتناع الحکم ممن جھل ھذہ الامور کے کوئی (صحیح) معنی نہ ہوں گے اور اگر دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع نسبت ہو تو پھر لازم آئے گا کہ تصدیق ایقاع نسبت کے تصور کا تقاضا کرتی ہے، اور یہ باطل ہے کیونکہ جب ہم ادراک کر لیں کہ

نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے، تو تصدیق حاصل ہو جاتی، پھر تصدیق کا حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا

﴿تشریح﴾:

وَفِيْ هٰذَا الْكَلَامِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ دو فائدوں کا بیان کرنا ہے۔

اِحْدٰهُمَا اَنَّ اِسْتِدْعَاء الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلے فائدہ کا بیان کرنا ہے۔

1: ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا تھا کہ حکم کیلئے محکوم علیہ کا تصور ضروری ہے اس کا یہ مطلب نہیں محکوم علیہ کی پوری حقیقت کا علم ضروری ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے محکوم علیہ کا تصور بوجہ ما ضروری ہے، جس طرح واجب الوجود پر علم کا حکم اور قدرت کا حکم ہم لگاتے ہیں اور کہتے ہیں اَللّٰهُ عَالِمٌ، اَللّٰهُ قَدِيْرٌ حالانکہ اس میں محکوم علیہ لفظ "اللہ" ہے اور اللہ کی ذات کی حقیقت کا معلوم ہونا محال ہے تو اس سے ثابت ہوا محکوم علیہ کی پوری حقیقت کا تصور ضروری نہیں بلکہ مختصر سا تعارف ہی کافی ہے

وَثَانِيْهِمَا اَنَّ الْحُكْمَ فِيْمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرے فائدہ کا بیان کرنا ہے۔

2: کہ حکم دو معنوں کے درمیان مشترک ہے۔

(۱) حکم کا اطلاق ہوتا ہے نسبت ایجابیہ اور سلبیہ پر یعنی حکم موضوع اور محمول کے درمیان والی نسبت ہے خواہ وہ نسبت ایجابیہ ہو یا سلبیہ ہو۔

(۲) نسبت ایجابیہ کا ایقاع یا انتزاع پر اطلاق ہوتا ہے......اور مصنف علیہ الرحمۃ نے متن میں اپنے اس قول وَالْحُكْمُ لِامْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ لفظ حکم کو دو مرتبہ استعمال کیا ہے پہلے لفظ حکم سے مراد نسبت ایجابیہ یا سلبیہ ہے اور دوسرے لفظ حکم سے مراد نسبت کا ایقاع یا اس کا انتزاع ہے۔

☆ یہاں پر لفظ حکم میں چار احتمالات ہیں۔

1: پہلے لفظ حکم سے نسبت خبریہ مراد ہو اور دوسرے لفظ حکم سے ایقاع مراد ہو۔

2: پہلے حکم سے نسبت خبریہ مراد ہو۔

3: دونوں لفظ حکم سے نسبت خبریہ مراد ہو۔

4: دونوں مقام میں لفظ حکم سے ایقاع مراد ہو۔

☆ ان احتمالات اربعہ میں سے صرف پہلا احتمال صحیح ہے اس لئے کہ اس وقت عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تصدیق کیلئے محکوم علیہ اور محکوم بہ اور حکم ان تینوں کا تصور ضروری ہے اب اگر کوئی شخص ان تین میں سے کسی ایک سے بھی جاہل ہوگا تو تصدیق حاصل نہیں ہوگی بلکہ ممتنع ہو جائے گی بقیہ تینوں احتمال غلط ہیں دوسرا اور تیسرا احتمال اس لئے غلط ہیں کہ ان دونوں احتمالوں میں سے جو بھی احتمال مراد لیں تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ نسبت خبریہ کیلئے تین چیزوں کا تصور ضروری ہے اگر ان تین چیزوں میں کسی ایک چیز سے بھی جاہل ہے تو نسبت خبریہ حاصل نہیں ہوگی بلکہ ممتنع ہوگی حالانکہ نسبت خبریہ ممتنع نہیں ہو سکتی اس لئے کہ

جب زید قائم خارج زید کھڑا ہے تو نسبت پائی جا رہی ہے خواہ اس کا تصور کیا جائے یا نہ کیا جائے لہٰذا دوسرا اور تیسرا احتمال غلط ہوا چوتھا احتمال بھی غلط ہے اس لئے کہ جب دونوں جگہ میں لفظ حکم سے مراد ایقاع لیں گے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا ایقاع کیلئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے اگر کوئی شخص ان تینوں میں سے کسی ایک سے بھی جاہل ہے تو ایقاع نہیں پایا جائے گا حالانکہ جب تصدیق حاصل ہو جائے گی تو ایقاع بھی حاصل ہو جائے گا لہٰذا یہ کہنا بالکل غلط ہو جائے گا کہ ایقاع کے پائے جانے کے لئے ایقاع کا تصور ضروری ہے اس لئے کہ ایقاع تو خود بخود حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا جب تینوں احتمال غلط ہوئے تو ایک احتمال ہی متعین ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

عند المصنف اجزاءِ تصدیق چار ہیں

﴿عبارت﴾: فَإِنْ قُلْتَ هٰذَا إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا كَانَ الْحُكْمُ إِدْرَاكًا أَمَّا إِذَا كَانَ فِعْلًا فَالتَّصْدِيقُ يَسْتَدْعِيْ تَصَوُّرَ الْحُكْمِ لِأَنَّهُ فِعْلٌ مِّنَ الْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ لِلنَّفْسِ وَالْأَفْعَالُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ إِنَّمَا تَصْدُرُ عَنْهَا بَعْدَ شُعُوْرِهَا بِهَا وَالْقَصْدِ إِلٰى إِصْدَارِهَا فَحُصُوْلُ الْحُكْمِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى تَصَوُّرِهٖ وَحُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى حُصُوْلِ الْحُكْمِ فَحُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى تَصَوُّرِ الْحُكْمِ عَلٰى أَنَّ الْمُصَنِّفَ فِيْ شَرْحِهٖ لِلْمُلَخَّصِ صَرَّحَ بِهٖ وَجَعَلَهٗ شَرْطًا لَا جُزْءًا لِلتَّصْدِيْقِ حَتّٰى لَا يَزِيْدَ أَجْزَاءُ التَّصْدِيْقِ عَلٰى أَرْبَعَةٍ فَنَقُوْلُ قَوْلُهٗ لِأَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ تَصَوُّرَ الْحُكْمِ جُزْءٌ مِّنْ أَجْزَاءِ التَّصْدِيْقِ فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِهٖ إِيْقَاعُ النِّسْبَةِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَزَادَ أَجْزَاءُ الْقَصْدِ عَلٰى أَرْبَعَةٍ وَهُوَ مُصَرِّحٌ بِخِلَافِهٖ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کرے کہ یہ تو اس وقت تام ہو سکتا ہے جبکہ حکم (سے مراد) ادراک ہو، بہر حال جب کہ حکم (سے مراد) فعل ہو تو تصدیق حکم کے تصور کا تقاضا کرے گی، کیونکہ وہ نفس کے افعال اختیاریہ میں سے ایک فعل ہے اور نفس سے افعال اختیاریہ کا صدور ان کے شعور اور صادر کرنے کے ارادہ کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے کہ حکم کا حصول اس کے تصور پر موقوف ہے، اور تصدیق کا حصول حکم کے حصول پر موقوف ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ تصدیق کا حصول حکم کے تصور پر موقوف ہے علاوہ یہ کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی شرح ملخص میں اس کی صراحت کی ہے، اور اس کو یعنی تصور حکم کو تصدیق کیلئے شرط قرار دیا ہے، نہ کہ جزء تا کہ تصدیق کے اجزاء چار سے زائد نہ ہوں تو ہم جواب دیں گے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول "لان کل تصدیق لا بد فیہ من تصور الحکم" اس پر دلالت کرتا ہے کہ حکم کا تصور تصدیق کے اجزاء میں

سے ایک جزء ہے پس اگر دونوں جگہ اس سے (یعنی حکم سے) مراد ایقاع نسبت ہو تو تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے حالانکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کے خلاف کی تصریح کی ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قُلْتَ هٰذَا اِنَّمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماقبل میں آپ نے کہا کہ دونوں جگہ حکم سے ایقاع مراد لینے کی صورت میں ہے تصدیق کا ایقاع کے تصور پر موقوف ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے بہر حال آپ کا یہ کہنا کہ تصدیق تصور ایقاع پر موقوف نہیں یہ کلام تو اس مذہب کے مطابق تو بالکل درست ہے جن کے نزدیک تصدیق کی حقیقت ادراک ہے اس لئے ادراک تصور ہے جب ادراک حاصل ہو جائے گا تو تصدیق حاصل ہو جائے گی مزید تصور کی ضرورت نہیں ہوگی لیکن جن کے نزدیک تصدیق کی حقیقت ایقاع ہے جیسا کہ محققین کا مسلک ہے اس وقت آپ کی یہ بات درست نہیں ہوگی کہ تصدیق تصور ایقاع پر موقوف نہیں ہے اس لئے کہ ایقاع نفس کا فعل اختیاری ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ فعل اختیاری وہ تصور کے صادر ہوتا ہے لہٰذا تصدیق موقوف ہوئی ایقاع پر ایقاع موقوف ہے تصور پر تو نتیجہ یہ نکلا کہ تصدیق موقوف ہوئی تصور ایقاع پر۔

❁ نیز اس اشکال کی تائید مصنف علیہ الرحمۃ کی اپنی شرح ملخص کی عبارت سے بھی ہوتی ہے جس میں انہوں نے وضاحت کی کہ تصدیق تصور پر موقوف ہے البتہ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب تصدیق تصور ایقاع پر موقوف ہو تو تصدیق کے اجزاء پانچ ہو جائیں گے۔ (۱) محکوم علیہ۔ (۲) محکوم بہ۔ (۳) نسبت۔ (۴) ایقاع۔ (۵) تصور ایقاع۔
حالانکہ مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک تصدیق کے کل اجزاء چار ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ تصور ایقاع یہ تصدیق کا جزء نہیں بلکہ تصدیق کے اجزاء کیلئے شرط ہے اور قاعدہ ہے کہ شَرْطُ الشَّيْءِ خَارِجٌ عَنِ الشَّيْءِ کہ شی ء کی شرط شی ء سے خارج ہوتی ہے لہٰذا یہ اشکال ختم ہوا تو اوپر والا اشکال مزید اور پختہ ہو گیا۔

فَنَقُوْلُ قَوْلُهٗ لِاَنَّ كُلَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ آپ کی یہ تحقیق مصنف علیہ الرحمۃ کے متن کے خلاف ہے اس لئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے لِاَنَّ كُلَّ تَصْدِيْقٍ لَابُدَّ فِيْهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ سے تصدیق کے اجزاء بیان کئے ہیں اور اس سے بالکل یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصور حکم بھی تصدیق کا جزء ہے اب اگر دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع ہو اور تصدیق تصور ایقاع پر موقوف ہو تو ایسے تصدیق کے اجزاء پانچ بن جاتے ہیں حالانکہ مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک تصدیق کے اجزاء صرف چار ہیں۔

☆ رہا آپ کا یہ اشکال کہ فعل اختیاری تصور پر موقوف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے تصدیق کی حقیقت ایقاع ہے اور ایقاع میں جو تصور ہوتا ہے وہ ایقاع کیلئے کافی ہے اس کیلئے کسی اور تصور کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اگر اس کے تصور کو کافی نہ مانا جائے تو اس سے تسلسل کی خرابی لازم آئے گی کہ ایقاع کیلئے تصور ضروری ہو اور اس تصور کیلئے کوئی اور تصور اور اس تصور کیلئے کوئی

اور تصور ضروری ہے تو یہ سلسلہ چلتا چلا جائے گا الی مالانہایۃ تک اور یہ تسلسل ہے جو کہ باطل ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مصنف اور امام رازی کی عبارت میں فرق نہیں

﴿عبارت﴾: وَقَالَ الْإِمَامُ فِي الْمُلَخَّصِ كُلُّ تَصْدِيْقٍ لَابُدَّ فِيْهِ مِنْ ثَلٰثِ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَبِهٖ وَالْحُكْمِ قِيْلَ فَرْقٌ مَابَيْنَ قَوْلِهٖ وَقَوْلِ الْمُصَنِّفِ هٰهُنَا لِاَنَّ الْحُكْمَ فِيْمَاقَالَهُ الْإِمَامُ تَصَوُّرٌ لَامُحَالَةَ بِخِلَافِ مَاقَالَهُ الْمُصَنِّفُ فَإِنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهٗ وَالْحُكْمُ مَعْطُوْفًا عَلٰى تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ فَحِيْنَئِذٍ لَايَكُوْنُ تَصَوُّرًا كَاَنَّهٗ قَالَ وَلَابُدَّ فِي التَّصْدِيْقِ مِنَ الْحُكْمِ وَغَيْرُ لَازِمٍ مِنْهُ اَنْ يَكُوْنَ تَصَوُّرًا وَاَنْ يَكُوْنَ مَعْطُوْفًا عَلَى الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ تَصَوُّرًا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ قَوْلَهٗ وَالْحُكْمُ لَوْ كَانَ مَعْطُوْفًا عَلٰى تَصَوُّرِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَلَايَكُوْنُ الْحُكْمُ تَصَوُّرًا لِوُجُوْبِ اَنْ يَقُوْلَ لِامْتِنَاعِ الْحُكْمِ مِمَّنْ جَهِلَ اَحَدَ هٰذَيْنِ الْاَمْرَيْنِ وَلَوْصَحَّ حَمْلُ قَوْلِهٖ اَحَدُ هٰذَا الْاُمُوْرِ عَلٰى هٰذَا لَظَهَرَ الْفَسَادُ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ اللَّازِمَ مِنْ ذٰلِكَ اِسْتِدْعَاءُ التَّصْدِيْقِ تَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ وَبِهٖ وَالْمُدَّعٰى اِسْتِدْعَاءُ التَّصْدِيْقِ التَّصَوُّرَيْنِ وَالْحُكْمَ فَلَا يَكُوْنُ الدَّلِيْلُ وَارِدًا عَلَى الدَّعْوٰى وَاَيْضًا ذِكْرُ الْحُكْمِ يَكُوْنُ حِيْنَئِذٍ مُسْتَدْرَكًا اِذِ الْمَطْلُوْبُ بَيَانُ تَقَدُّمِ التَّصَوُّرِ عَلَى التَّصْدِيْقِ طَبْعًا وَالْحُكْمُ اِذَا لَمْ يَكُنْ تَصَوُّرًا لَمْ يَكُنْ لَهٗ دَخْلٌ فِيْ ذٰلِكَ

﴿ترجمہ﴾: امام نے ملخص میں کہا ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصوروں کا ہونا ضروری ہے، محکوم علیہ اور محکوم بہ اور حکم کا تصور، اعتراض کیا گیا ہے کہ امام کے قول اور اس مقام میں مصنف علیہ الرحمۃ کے قول کے درمیان فرق ہے، اس لئے کہ امام کے قول کے مطابق "حکم" یقیناً تصور ہے، برخلاف مصنف علیہ الرحمۃ کے قول کے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے قول "والحکم" کا عطف "تصور المحکوم علیہ" پر کیا گیا ہو، پس اس وقت "حکم" تصور نہ ہوگا ، اور گویا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اس طرح کہا ہو لا بد فی التصدیق من الحکم اور اس قول سے حکم کا تصور ہونا لازم نہیں آتا، یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "حکم" کا عطف کیا گیا ہو "المحکوم علیہ" پر، پس اس وقت حکم کا تصور ہونا لازم نہیں آئے گا اور اس میں نظر ہے کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول "والحکم" اگر تصور محکوم علیہ پر معطوف ہو اور حکم تصور نہ ہو تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ کو "لامتناع الحکم ممن جهل احد هذين الامرين" کہنا ضروری تھا، اور اگر مصنف علیہ الرحمۃ کے قول "احد هذه الامور" کو اس پر یعنی ہذین الامرین پر محمول کرنا درست ہو تو ایک دوسری وجہ سے خرابی ظاہر ہوگی اور یہ کہ اس حمل سے تصدیق کا تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کا تقاضہ کرنا لازم آتا ہے اور مدعیٰ یہ ہے کہ تصدیق ان دونوں

کے تصور اور حکم کا تقاضا کرتی ہے پس دلیل دعویٰ پر وارد نہ ہوگی، اور نیز حکم ذکر کرنا اس وقت لغو اور زائد ہوگا، اس لئے کہ مقصود تصور کے تصدیق تقدیم طبعی کو بیان کرنا ہے، اور حکم جب تصور ہی نہیں ہوا تو اس میں اس کا کچھ دخل بھی نہ ہوا۔

﴿تشریح﴾:

وَقَالَ الْإِمَامُ فِي الْمُلَخَّص الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اپنے جواب کی تائید پیش کرنی ہے۔ کہ امام رازی علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب ملخص میں اس طرح کی عبارت ذکر کی ہے و لا بدفیہ جس کے بارے میں تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ امام رازی نے اس لَابُدَّ والی عبارت میں تصدیق کے اجزاء بیان کئے ہیں تو مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت بھی امام رازی کی عبارت کی طرح ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح امام رازی کا مقصد تصدیق کے اجزاء کو بیان کرنا ہے اس طرح مصنف علیہ الرحمۃ کا مقصد بھی اس عبارت سے تصدیق کے اجزاء کو بیان کرنا ہے اس لئے کہ امام رازی علیہ الرحمۃ اور مصنف علیہ الرحمۃ یہ دونوں شخصیات متاخرین میں سے ہیں۔

قِيلَ فَرْقٌ مَابَيْنَ قَوْلِهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جواب کی تائید پر وارد شدہ اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت اور امام رازی کی عبارت کا مفہوم الگ لگ ہے ......اور دونوں عبارتوں میں فرق ہے......اس طرح کہ امام رازی علیہ الرحمۃ کے کلام میں حکم کا عطف محکوم علیہ پر تو صحیح ہے لیکن تصور محکوم علیہ پر غلط ہے کیونکہ حکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر کر دیا جائے تو اس وقت تصورات ثلٰث کا تحقق نہیں ہوسکتا جب کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے کلام میں حکم کے بارے میں دو احتمال ہیں کہ حکم کا عطف محکوم علیہ پر بھی ہوسکتا ہے اور تصور محکوم علیہ پر بھی ہوسکتا ہے اس لئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے کلام میں تصورات ثلٰث کا لفظ سرے سے ہے ہی نہیں، لہٰذا شارح علیہ الرحمۃ کو امام رازی کے قول کو بطور تائید کے پیش کرنا غلط ہوا۔

وَفِيهِ نَظْرٌ لِاَنَّ قَوْلَهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعتراض مذکورہ کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: جناب عالی! آپ نے جو فرق بیان کیا ہے یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ آپ نے کہا کہ حکم کا عطف محکوم علیہ پر بھی درست ہے محکوم علیہ کے تصور پر بھی درست ہے حالانکہ تصور محکوم علیہ پر عطف غلط ہے اس لئے جب حکم کا عطف تصور محکوم علیہ کر دیا جائے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ "تصدیق کے پائے جانے کے لئے دو تصور ضروری ہیں محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور اور نفس حکم ضروری ہے" پس عبارت متن یوں ہونی چاہیے تھی لامتناع الحکم ممن جھل احد ھذین الامرین والحکم حالانکہ مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں ھذا الامور کا لفظ آیا ہے جس کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا حکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر درست نہیں تو مصنف علیہ الرحمۃ اور امام رازی علیہ الرحمۃ کی عبارت میں فرق نہ رہا۔

☆ اس جواب پر یہ سوال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا ھذا الامور کہ امور کا طلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حکم کا عطف محکوم علیہ پر تو درست ہے اور کسی پر درست نہیں اس لئے منطقیوں کی اصطلاح میں امور جمع ہے اور جمع کا

اطلاق مافوق الواحد پر ہوتا ہے لہٰذا اگر امور سے تین فرد مراد نہ لیے جائیں صرف دو مراد لئے جائیں تب بھی اس کا عطف تصور محکوم علیہ پر درست ہو جائے گا۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کے کلام میں ایک قرینہ پایا جارہا ہے جو اس پر صراحۃً دال ہے کہ حکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر نہیں ہے بلکہ محکوم علیہ پر ہے اس لئے کہ اگر آپ کی بات مان لی جائے اور تصور محکوم علیہ پر عطف درست ہو جائے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا تصدیق کے لئے امرین کا ہونا ضروری ہے لہٰذا جب امرین سے جاہل ہوگا تو اس وقت تصدیق حاصل نہیں ہوگی اور عبارت کا یہ مطلب غلط ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے صراحۃً بیان کر دیا کہ تصدیق کے لئے امور ثلث کا ہونا ضروری ہے جب کہ آپ کی دلیل سے صرف امرین کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔

وَلَوْ صَحَّ حَمْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کی تائید کرنی ہے۔

کہ اے معترض صاحب اگر آپ کی بات کو مان لیا جائے کہ الامور سے مراد امرین ہے جیسا کہ مناطقہ کے نزدیک جمع کا اطلاق مافوق الواحد ہوتا ہے اور حکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر ہوتا ہے اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

1: آپ کے قول کے اعتبار سے عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تصدیق میں صرف دو تصور یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور ضروری ہے حالانکہ دعوی یہ تھا کہ تصدیق کیلئے تین تصور ضروری ہوتے ہیں تو دلیل دعوی کے مطابق نہ ہوئی۔

2: آپ کی تقریر کے اعتبار سے حکم کا لفظ متن میں مستدرک ہو جائے گا اس لئے کہ ماقبل میں یہ بات چل رہی تھی کہ تصور تصدیق پر طبعا مقدم ہوتا ہے اور حکم کا عطف جب تصور پر ہوگا پھر حکم مراد ہوگا تو تصور حکم مراد نہیں ہوگا جب تصور مراد نہیں ہوگا بلکہ دو کا تصور مراد ہوگا تو حکم کا لفظ لانا مستدرک ولغو ہوگا جو کہ اختصار کے بالکل خلاف ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مقالات تین ہیں

﴿عبارت﴾: قَالَ وَاَمَّا الْمَقَالَاتُ فَثَلٰثٌ اَلْمَقَالَةُ الْاُوْلٰی فِی الْمُفْرَدَاتِ وَفِیْهَا اَرْبَعَةُ فُصُوْلٍ اَلْفَصْلُ الْاَوَّلُ فِی الْاَلْفَاظِ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَی الْمَعْنٰی بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ لَهٗ مُطَابَقَةٌ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَی الْحَیَوَانِ النَّاطِقِ وَ بِتَوَسُّطِهٖ لِمَادَخَلَ فِیْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی تَضَمُّنٌ كَدَلَالَتِهٖ عَلَی الْحَیَوَانِ اَوْ عَلَی النَّاطِقِ فَقَطْ وَبِتَوَسُّطِهٖ لِمَاخَرَجَ عَنْهُ اِلْتِزَامٌ كَدَلَالَتِهٖ عَلٰی قَابِلِ الْعِلْمِ وَصَنْعَةِ الْكِتَابَةِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا اور بہر حال مقالات! تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے اور اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں ہے، لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے واسطہ سے مطابقی ہے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر، اور (لفظ کی دلالت) وضع کے واسطہ سے اس چیز کے واسطہ سے جس میں وہ معنیٰ داخل ہے تضمنی ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر، اور (لفظ کی دلالت) وضع کے واسطہ سے اس چیز کیلئے جس سے وہ معنی خارج ہے التزامی ہے، جیسے انسان کی دلالت قابلیت اور صنعت کتابت پر۔

﴿تشریح﴾:

یہاں مصنف علیہ الرحمۃ نے چند چیزیں بیان کی ہیں، جو بالترتیب بیان کی جارہی ہیں۔

(۱) مقالے تین ہیں۔

(۲) پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے پہلے مقالے کی تفصیل کہ اس میں چار فصلیں ہیں۔

(۳) پہلے مقالے میں الفاظ کا بیان ہوگا اور دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہے۔

(۱) مطابقی (۲) تضمنی (۳) التزامی جس کی تشریح وضاحت شرح میں آرہی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کتب منطق میں الفاظ اور دلالت کی بحث ذکر کرنے کی وجہ

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ لَاشُغْلَ لِلْمَنْطِقِیِّ مِنْ حَیْثُ هُوَ مَنْطِقِیٌّ بِالْاَلْفَاظِ فَاِنَّهٗ یَبْحَثُ عَنِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ وَالْحُجَّةِ وَكَیْفِیَّةِ تَرْتِیْبِهِمَا وَهُوَ لَایَتَوَقَّفُ عَلَی الْاَلْفَاظِ فَاِنَّ مَا یُوْصِلُ اِلَی التَّصَوُّرِ لَیْسَ لَفْظُ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ بَلْ مَعْنَاهُمَا وَكَذٰلِكَ مَا یُوْصِلُ اِلَی التَّصْدِیْقِ مَفْهُوْمَاتُ الْقَضَایَا لَا اَلْفَاظُهَا وَلٰكِنْ لَمَّا تَوَقَّفَ اِفَادَةُ الْمَعَانِیْ وَاِسْتِفَادَتُهَا عَلَی الْاَلْفَاظِ صَارَ النَّظْرُ فِیْهَا مَقْصُوْدًا بِالْعَرْضِ وَبِالْقَصْدِ الثَّانِیْ وَلَمَّا كَانَ النَّظْرُ فِیْهَا مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا دَلَائِلُ

الْمَعَانِیْ قَدَّمَ الْکَلَامَ فِی الدَّلَالَةِ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں منطقی کو منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے کوئی سروکار نہیں، اس لئے کہ وہ قول شارح حجت اوران کی ترتیب کی کیفیت سے بحث کرتا ہے، اور یہ الفاظ پر موقوف نہیں ہے، اس لئے کہ جو امر تصور تک پہنچاتا ہے وہ لفظ جنس اور لفظ فصل نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کے معنی ہے اور اسی طرح تصدیق تک پہنچانے والے قضایا کے مفہومات ہیں، نہ کہ ان کے الفاظ، لیکن چونکہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ پر موقوف ہے اس لئے الفاظ کی بحث (منطقی کی) نظر (میں) بالعرض اور دوسرے درجہ پر مقصود ہوگئی، اور جب الفاظ کی بحث (منطقی کی) نظر (میں) اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں تو مصنف علیہ الرحمۃ نے دلالت کے بارے میں کلام کو مقدم کیا۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ لَاشُغْلَ لِلْمَنْطِقِیِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: منطقی کا منطقی ہونیکی حیثیت سے الفاظ کی بحث سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ منطق میں مقصود بالذات قول شارح اور حجت ہے اور ان دونوں کی کیفیت ترتیب سے بحث کرنا ہوتا ہے اور یہ بحث معانی پر موقوف ہے الفاظ پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ موصل الی المجہول التصور لفظ جنس اور لفظ فصل نہیں ہے بلکہ ان کا معنی ہے اور اسی طرح موصل الی المجہول التصدیق قضایا کے مفہومات ہیں نہ کہ خود قضایا کے الفاظ تو پھر منطقی حضرات الفاظ سے بحث کیوں کرتے ہیں؟ اور ان کا الفاظ سے بحث کرنا اشتغال بما لایعنی ہے۔

لٰکِنْ لَمَّا تَوَقَّفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: آپ کی بات بالکل درست ہے کہ منطقی کا منطقی ہونیکی حیثیت سے مقصود بالذات قول شارح اور حجت ہے اور ان کی کیفیت ترتیب سے بحث کرنا ہوتا ہے اور یہ بحث معانی پر موقوف ہے الفاظ پر موقوف نہیں لیکن معانی کا افادہ اور استفادہ یعنی سمجھنا اور سمجھانا یہ الفاظ پر موقوف ہے تو الفاظ معانی کے سمجھنے اور سمجھانے کیلئے موقوف علیہ ہوئے اور موقوف علیہ سے بحث کرنا اشتغال بما لایعنی نہیں ہوا کرتا لہٰذا منطقیوں کا الفاظ سے بحث کرنا مقصود بالذات تو نہیں لیکن مقصود بالعرض اور ثانوی درجہ میں مقصود ہی ہے۔

وَلَمَّا کَانَ النَّظْرُ فِیْهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: الفاظ کو ذکر کرنے کی وجہ تو معلوم ہوگئی کہ معانی کا سمجھنا اور سمجھانا الفاظ پر موقوف ہے اسی وجہ سے ان کو ذکر کیا جاتا ہے لیکن دلالت کی بحث کیوں لایا گیا ہے؟

﴿جواب﴾: الفاظ سے بحث اس حیثیت سے نہیں کی جاتی کہ یہ معدوم ہے یا موجود ہے یا جوہر ہے یا عرض ہے بلکہ الفاظ سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ وہ معانی پر دلالت کرتے ہیں اس لئے دلالت سے بحث کی جاتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دلالت کا بیان

﴿عبارت﴾: وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ اٰخَرَ وَالشَّيْءُ الْاَوَّلُ هُوَ الدَّالُ وَالثَّانِيْ هُوَ الْمَدْلُوْلُ وَالدَّالُ اِنْ كَانَ لَفْظًا فَدَلَالَةٌ لَفْظِيَّةٌ وَاِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ كَدَلَالَةِ الْخَطِّ وَالْعَقْدِ وَالنَّصْبِ وَالْاِشَارَةِ وَالدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ اِمَّا بِحَسْبِ جَعْلِ جَاعِلٍ وَهِيَ الْوَضْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَالْوَضْعُ هُوَ جَعْلُ اللَّفْظِ بِاِزَاءِ الْمَعْنٰى اَوْلَا وَهِيَ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ بِحَسْبِ اِقْتِضَاءِ الطَّبْعِ وَهِيَ الطَّبْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ اُحْ اُحْ عَلَى الْوَجْعِ فَاِنَّ طَبْعَ اللَّافِظِ يَقْتَضِيْ التَّلَفُّظَ بِهٖ عِنْدَ عُرُوْضِ الْوَجْعِ لَهٗ اَوْلَا وَهِيَ الْعَقْلِيَّةُ كَدَلَالَةِ اللَّفْظِ الْمَسْمُوْعِ مِنْ وَّرَاءِ الْجِدَارِ عَلٰى وُجُوْدِ اللَّافِظِ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ (دلالت) شی ء کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کے علم سے دوسری شی ء کا علم لازم آئے، پہلی شی ء (جو دلالت کرنے والی) ''دال'' ہے اور دوسری شئ (یعنی جس کا علم حاصل ہورہا ہے) ''مدلول'' ہے، اور ''دال'' اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ، جیسے خط، عقد (گرہیں) نصب یعنی گاڑی ہوئی چیز اور اشارات کی دلالت (اپنے مدلولات پر) اور دلالت لفظیہ یا تو واضع کی وضع کے اعتبار سے ہوگی تو یہی وضعیہ ہے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اور وضع (کہتے ہیں) لفظ کو معنی کے مقابلہ میں رکھنا، یا دلالت لفظیہ وضع کے لحاظ سے نہیں ہوگی اور یہ خالی نہیں ہے یا تو یہ کہ طبیعت کے تقاضے کے اعتبار سے ہوگی تو یہی طبعیہ ہے جیسے ''اح، اح'' کی دلالت درد پر، اس لئے کہ بولنے والے کی طبیعت درد پیش آنے کے وقت اس کے بولنے کا تقاضہ کرتی ہے، یا (طبیعت کے تقاضے کے لحاظ سے) نہ ہوگی تو یہی عقلیہ ہے، جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، بولنے والے کے وجود پر۔

﴿تشریح﴾:

وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلالت کی تعریف کرنا ہے۔

دلالت کی تعریف:

كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ اٰخَرَ ۔یعنی کسی شی کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے دوسری شی ء نا معلوم کا علم حاصل ہو جائے......شی اول کو دال اور شی ثانی کو مدلول کہتے ہیں۔

دلالت کی تقسیم:

وَالدَّالُ اِنْ كَانَ لَفْظًا : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلالت کی تقسیم کرنی ہے کہ دلالت کی دو قسمیں ہیں۔
(۱) دلالت لفظیہ۔ (۲) دلالت غیر لفظیہ۔

وجہ حصر:

دال لفظ ہوگا یا غیر لفظ ہوگا اگر دال لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے......اور اگر دال غیر لفظ ہو تو دلالت غیر لفظیہ ہے۔
اول کی مثال جیسے لفظ زید کی دلالت ذاتِ زید پر......ثانی کی مثال، جیسے دوال اربعہ (یعنی خطوط، نصب، اشارات، عقود) کی دلالت انکے مدلولات پر۔

دوال اربعہ کا بیان

دوالِ اربعہ عقود، خطوط، نصب اور اشارات کو کہتے ہیں:
عقود: جیسے: انگلیوں کی گرہیں جو اعداد و شمار پر دلالت کرتی ہیں۔
خطوط: جیسے نقوش زید یا عمرو کی دلالت ان کے الفاظ پر۔
نصب: جیسے نہر میں لکڑی کا پیمانہ پانی کی پیائش کو معلوم کرنے کیلئے۔
اشارات: جیسے: سر کا ہلانا ہاں یا نہیں کے لیے یا ہاتھ کا ہلانا۔

دلالتِ لفظیہ کی تقسیم:

وَالدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ اِمَّابِحَسْبِ الخ : سے غرض شارح علی الرحمۃ دلالت لفظیہ کی تقسیم کرنا ہے۔
کہ دلالتِ لفظیہ کی تین قسمیں ہیں۔(۱) وضعیہ۔ (۲) طبعیہ۔ (۳) عقلیہ۔

وجہ حصر:

لفظ کی دلالت معنی پر بحسب جعلِ جاعل و وضع واضع ہوگی یا نہیں ہوگی اگر بحسب وضع واضع ہو تو وہ دلالت وضعیہ ہے جیسے لفظ زید کی دلالت ذات زید پر اگر لفظ کی دلالت بحسب واضع الواضع نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دلالت بحسب اقتضاء الطبع ہوگی یا نہیں ہوگی اگر دلالت بحسب اقتضاء الطبع ہو تو طبعیہ ہے اور اگر نہ ہو تو عقلیہ ہے ہر ایک کی تعریف مع المثال ملاحظہ فرمائیں۔

دلالت لفظیہ وضعیہ: وہ دلالت ہے کہ لفظ کی دلالت معنی پر وضع واضع کی وجہ سے ہو۔
جیسے لفظ زید کی دلالت ذات پر۔

وَالْوَضْعُ هُوَ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ وضع لفظی کی تعریف کرنی ہے کہ لفظ کو معنی کے مقابلے میں وضع کردینا یہ وضع

لفظی ہے۔جیسے ذاتِ زید کے مقابلے میں لفظِ زید۔

لفظیہ طبعیہ : وہ دلالت لفظیہ ہے کہ لفظ کی دلالت معنی پر طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو۔

جیسے اُح اُح کی دلالت درد پر۔

دلالت طبعیہ کی پہچان:

دلالت طبعیہ کی پہچان یہ ہے کہ جب مدلول طبیعت کو عارض ہوتا ہے تو اس وقت طبیعت دال کو لانے کا تقاضا کرتی ہے، جیسے گھوڑے کی طبیعت کو بھوک عارض ہوتی ہے اور اس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ ہنہنائے تو یہاں بھوک مدلول اور ہنہنانا دال ہے۔

دلالت لفظیہ عقلیہ: وہ دلالت لفظیہ ہے کہ لفظ کی دلالت معنی پر عقل کی بناء پر ہو۔

جیسے: دیوار کے پیچھے سے سنے جانے والے لفظ کی دلالت بولنے والے کے وجود پر۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

"مقصود بالبحث دلالت لفظیہ وضعیہ ہے"

﴿عبارت﴾: وَالْمَقْصُوْدُ هٰهُنَا هُوَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ وَهِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ مَتٰى اُطْلِقَ فُهِمَ مَعْنَاهُ لِلْعِلْمِ بِوَضْعِهٖ وَهِيَ اِمَّا مُطَابَقَةٌ اَوْ تَضَمُّنٌ اَوْ اِلْتِزَامٌ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ دَالًّا بِحَسْبِ الْوَضْعِ عَلٰى مَعْنًى فَذَالِكَ الْمَعْنَى الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ عَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ دَاخِلًا فِيْهِ اَوْ خَارِجًا عَنْهُ فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى مَعْنَاهُ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِذَالِكَ الْمَعْنٰى مُطَابَقَةٌ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ فَاِنَّ الْاِنْسَانَ اِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ لِاَجْلِ اَنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَدَلَالَتُهٗ عَلٰى مَعْنَاهُ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِمَعْنًى دَخَلَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْمَدْلُوْلُ لِلَّفْظِ تَضَمُّنٌ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ فَقَطْ اَوِ النَّاطِقِ فَقَطْ فَاِنَّ الْاِنْسَانَ اِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْحَيَوَانِ اَوِ النَّاطِقِ لِاَجْلِ اَنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَهُوَ مَعْنًى دَخَلَ فِيْهِ الْحَيَوَانُ اَوِ النَّاطِقُ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَدَلَالَتُهٗ عَلٰى مَعْنَاهُ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِمَعْنًى خَرَجَ عَنْهُ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْمَدْلُوْلُ اِلْتِزَامٌ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلٰى قَابِلِ الْعِلْمِ وَصَنْعَةِ الْكِتَابَةِ فَاِنَّ دَلَالَتَهٗ عَلَيْهِ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِلْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَقَابِلِ الْعِلْمِ وَصَنْعَةِ الْكِتَابَةِ خَارِجٌ عَنْهُ وَلَازِمٌ لَهٗ اَمَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الْاُوْلٰى بِالْمُطَابَقَةِ فَلِاَنَّ

اللَّفْظَ مُطَابِقٌ اَیْ مُوَافِقٌ لِتَمَامِ مَاوُضِعَ لَهٗ مِنْ قَوْلِهِمْ طَابَقَ النَّعْلُ بِالنَّعْلِ اِذَاتَوَافَقَنَاوَاَمَّاتَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الثَّانِيَةِ بِالتَّضَمُّنِ فَلِاَنَّ جُزْءَ الْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ دَاخِلٌ فِیْ ضِمْنِهٖ فَهِیَ دَلَالَةٌ عَلٰى مَافِیْ ضِمْنِ الْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاَمَّاتَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الثَّالِثَةِ بِالْاِلْتِزَامِ فَلِاَنَّ اللَّفْظَ لَايَدُلُّ عَلٰى كُلِّ اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ بَلْ عَلَى الْخَارِجِ اللَّازِمِ لَهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور یہاں دلالت لفظیہ وضعیہ مقصود ہے اور وہ (یعنی لفظیہ وضعیہ) لفظ کا اس طرح ہونا کہ جب وہ (لفظ) بولا جائے تو اس کے معنی اس سے وضع کی وجہ سے سمجھ میں آجائیں، اور وہ یعنی دلالت لفظیہ وضعیہ مطابقی ہے یا تضمنی ہے یا التزامی ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ جب لفظ وضع کے اعتبار سے کسی معنی پر دلالت کرے تو وہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے معنی موضوع لہ کا عین ہوگا یا اس میں داخل ہوگا یا اس سے خارج ہوگا، پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے کہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے مطابقی ہے جیسے انسان کی دلالت ''حیوان ناطق'' پر پس انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ (انسان) حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر اس واسطے سے کہ لفظ ایک ایسے معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے داخل ہے تضمنی ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر، کیونکہ انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور یہ ایسا معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے، جو لفظ کا مدلول ہے۔ اور لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطہ سے کہ وہ لفظ ایک ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے التزامی ہے، جیسے انسان کی دلالت قابل علم، اور صنعت کتابت پر، کیونکہ لفظ (انسان) کی دلالت اس (قابل علم اور صنعت کتابت) پر اس لئے ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور قابل صنعت کتابت اس (حیوان ناطق) سے خارج ہے اور اس کا لازم ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمَقْصُوْدُ هٰهُنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ دلالت کی ہیں تو چھ قسمیں لیکن عند المناطقہ مقصود بالبحث دلالت لفظیہ وضعیہ ہے۔

﴿سوال﴾: دلالت کی تو کل چھ اقسام ہیں پھر منطقی صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں باقی پانچ سے بحث کیونکہ نہیں کرتے۔

﴿جواب﴾: الفاظ کی بحث کو لانے کی وجہ افادہ اور استفادہ ہے اور افادہ اور استفادہ یہ لفظیہ وضعیہ کے ذریعے آسان ہے باقی پانچ سے مشکل ہے کیونکہ دلالت غیر لفظیہ کی اقسام ثلاثہ تو لفظ ہی نہیں، جبکہ افادہ اور استفادہ لفظ سے ہوتا

ہے، اور دلالتِ لفظیہ کی دو قسمیں طبعیہ اور عقلیہ لفظ تو ہیں، مگر ان سے بحث نہیں کی جاسکتی، کیونکہ انسانی طبیعتیں اور عقلیں مختلف ہیں۔

وَهِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف کرنا ہے۔

کہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا کہ جب لفظ بولا جائے تو اس سے اس کا معنی سمجھ میں آ جائے علم بالوضع کی وجہ سے یعنی ہمارے اس علم کی وجہ سے کہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

☆ علم بالوضع کی قید سے مقصود طبعیہ اور عقلیہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ ان دونوں میں وضع کا کوئی تعلق نہیں۔

دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی تقسیم:

وَهِيَ إِمَّا مُطَابَقَةٌ أَوْ تَضَمُّنٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ لفظیہ وضعیہ کی تقسیم اور وجہ حصر اور ان کی تعریفیں اور مثالوں کیساتھ وضاحت کرنی ہے۔

☆ کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مطابقی۔ (۲) تضمنی۔ (۳) التزامی۔

وجہ حصر اور تعریفات:

لفظ کی دلالت اپنے معنی پر تین حال سے خالی نہیں کہ معنی مدلول اس کا عین ہوگا...... یا اس میں داخل ہوگا...... یا اس سے خارج ہوگا اگر معنی موضوع لہ کا عین ہے تو مطابقی ہے اگر داخل ہے تو تضمنی ہے اور اگر خارج ہو کر لازم ہے تو التزامی ہے۔

دلالت مطابقیہ: لفظ اپنے پورے موضوع لہٗ پر دلالت کرے اس حیثیت سے کہ وہ اس لفظ کا پورا معنی موضوع لہٗ ہو۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت مجموعہ حیوان ناطق پر موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے ہے۔

دلالت تضمنی: لفظ کی دلالت اپنے پورے معنی موضوع لہ کی کسی جزء پر ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ کا جزء ہے جیسے: انسان کی دلالت صرف حیوان۔ یا صرف ناطق پر جزءِ موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے ہے۔

دلالت التزامی: لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہٗ کے خارج پر ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہٗ کا لازم خارج ہے جیسے: انسان کی دلالت قابلیت علم پر اس حیثیت سے کہ قابلیت علم معنی موضوع لہ کا خارج لازم ہے۔

مطابقی، تضمنی اور التزامی کی وجہ تسمیہ:

أَمَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الْأُوْلَى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام ثلاثہ دلالت مطابقہ، تضمن اور التزام کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے۔

☆ دلالت مطابقہ کو مطابقہ اسلئے کہتے ہیں کہ مطابقہ کا معنی ہے موافقت اور برابری جیسے جب دو چیزیں بالکل برابر ہوں تو کہا جاتا ہے طَابَقَ النَّعْلُ بِالنَّعْلِ تو چونکہ اس دلالت میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے تو گویا دال اور

مدلول کے درمیان مطابقت، موافقت اور برابری ہو جاتی ہے اسی وجہ سے اس کو دلالت مطابقہ کہتے ہیں۔

☆ دلالت تضمن کو تضمن اس لئے کہتے ہیں کہ تضمن کا معنیٰ ہوتا ہے ضمن میں لینا تو چونکہ اس دلالت میں موضوع لہٗ کے جزء پر دلالت ہوتی ہے اور معنیٰ مدلول معنیٰ موضوع لہ کے ضمن میں ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو دلالت تضمن کہتے ہیں۔

☆ دلالت التزام کو التزام اس لئے کہتے ہیں کہ التزام کا معنیٰ ہوتا ہے لازم ہونا اور چونکہ اس دلالت میں لفظ ایسے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جو معنیٰ موضوع لہ کو لازم ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو دلالت التزام کہتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دلالاتِ ثلاثہ میں توسط وضع کی قید کیوں؟

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَا قَيَّدَ حُدُوْدَ الدَّلَالَاتِ الثَّلٰثِ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يُقَيِّدْ بِهٖ لَانْتَقَضَ حَدُّ بَعْضِ الدَّلَالَاتِ بِبَعْضِهَا وَذَالِكَ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّفْظُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ كَالْاِمْكَانِ فَاِنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلْاِمْكَانِ الْخَاصِ وَهُوَ سَلْبُ الضَّرُوْرَةِ عَنِ الطَّرَفَيْنِ وَلِلْاِمْكَانِ الْعَامِ وَهُوَ سَلْبُ الضَّرُوْرَةِ عَنْ اَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَاَنْ يَّكُوْنَ اللَّفْظُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَلْزُوْمِ وَاللَّازِمِ كَالشَّمْسِ فَاِنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلْجِرْمِ وَلِلضَّوْءِ وَيُتَصَوَّرُ مِنْ ذٰلِكَ صُوَرٌ اَرْبَعٌ اَلْاُوْلٰى اَنْ يُّطْلَقَ لَفْظُ الْاِمْكَانِ وَيُرَادَ بِهِ الْاِمْكَانُ الْعَامُ وَالثَّانِيَةُ اَنْ يُّطْلَقَ وَيُرَادَ بِهِ الْاِمْكَانُ الْخَاصُ وَالثَّالِثَةُ اَنْ يُّطْلَقَ لَفْظُ الشَّمْسِ وَيُعْنٰى بِهِ الْجِرْمُ الَّذِىْ هُوَ الْمَلْزُوْمُ وَالرَّابِعَةُ اَنْ يُّطْلَقَ وَيُعْنٰى بِهِ الضَّوْءُ اللَّازِمُ وَاِذَا تَحَقَّقَتْ هٰذِهِ الصُّوَرُ فَنَقُوْلُ لَوْ لَمْ يُقَيِّدْ حَدَّ دَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ بِقَيْدِ تَوَسُّطِ الْوَضْعِ لَانْتَقَضَ بِدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ اَمَّا الْاِنْتِقَاضُ بِدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ فَلِاَنَّهٗ اِذَا اُطْلِقَ لَفْظُ الْاِمْكَانِ وَاُرِيْدَ بِهِ الْاِمْكَانُ الْخَاصُ كَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَى الْاِمْكَانِ الْخَاصِ مُطَابَقَةً وَعَلَى الْاِمْكَانِ الْعَامِ تَضَمُّنًا وَيَصْدُقُ عَلَيْهَا اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ لِاَنَّ الْاِمْكَانَ الْعَامَ مِمَّا وُضِعَ لَهٗ اَيْضًا لَفْظُ الْاِمْكَانِ فَيَدْخُلُ فِيْ حَدِّ دَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ دَلَالَةُ التَّضَمُّنِ فَلَا يَكُوْنُ مَانِعًا وَاِذَا قَيَّدْنَاهُ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ خَرَجَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَنْهُ لِاَنَّ دَلَالَةَ لَفْظِ الْاِمْكَانِ عَلَى الْاِمْكَانِ الْعَامِ فِيْ تِلْكَ الصُّوْرَةِ وَاِنْ كَانَتْ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى مَا وُضِعَ لَهٗ وَلٰكِنْ لَيْسَتْ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِلْاِمْكَانِ الْعَامِ لِتَحَقُّقِهَا وَاِنْ فَرَضْنَا اِنْتِفَاءَ وَضْعِهٖ بِاِزَائِهٖ بَلْ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِلْاِمْكَانِ الْخَاصِ الَّذِىْ يَدْخُلُ فِيْهِ الْاِمْكَانُ الْعَامُ

﴿ترجمہ﴾: اور تینوں دلالتوں کی تعریفوں کو توسط وضع کی قید کیساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ اگر اس قید کیساتھ مقید نہ کرتے تو بعض دلالتوں کی تعریف بعض سے ٹوٹ جاتی، اور یہ اس لئے کہ لفظ کا کل اور جزء کے درمیان مشترک ہونا ممکن ہے، جیسے لفظ ''امکان'' یہ امکان خاص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طرفین سے ضرورت کا سلب ہے اور (لفظ امکان) امکان عام کیلئے (بھی) وضع کیا گیا ہے، اور وہ طرفین میں سے ایک طرف سے ضرورت کا سلب ہے، اور لفظ کا لازم اور ملزوم کے درمیان مشترک ہونا ممکن ہے جیسے لفظ ''شمس'' یہ سورج کی ٹکیہ اور اس کی روشنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس سے چار صورتیں متصور ہوتی ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ لفظ امکان بول کر امکانِ عام مراد لیا جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ امکان بول کر خاص مراد لیا جائے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ لفظ شمس بول کر وہ جرم (سورج کی ٹکیہ) مراد لیا جائے جو ملزوم ہے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ لفظ ''شمس'' بول کر وہ ''روشنی'' مراد لی جائے جو سورج کو لازم ہے جب یہ صورتیں متحقق ہو گئیں تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مصنف علیہ الرحمۃ دلالت مطابقی کی تعریف کو ''توسط توضع'' کی قید کیساتھ مقید نہ کرتے تو وہ دلالت تضمنی اور التزامی سے ٹوٹ جاتی، بہر حال دلالت تضمنی سے ٹوٹنا اس لئے ہے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہو گی اور امکان عام پر تضمنی، اور اس پر یہ دلالت صادق ہو گی کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہے کیونکہ لفظ امکان امکان عام کیلئے بھی وضع کیا گیا ہے پس دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت تضمنی بھی داخل ہو جائے گی، پس (مطابقی کی تعریف دخول غیر سے) مانع نہیں رہے گی، اور جب ہم نے اس کو ''توسط وضع'' کی قید کیساتھ مقید کر دیا تو وہ دلالت اس سے نکل گئی اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں اگرچہ لفظ کی دلالت موضوع لہٗ پر ہے لیکن اس واسطہ سے نہیں کہ لفظ امکان عام کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے متحقق ہونے کی وجہ سے، اگرچہ ہم امکان عام کے مقابلے میں لفظ امکان کی وضع کا انتفاء فرض کر لیں بلکہ اس واسطہ سے ہے کہ لفظ اس امکان خاص کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا قَيَّدَ حُدُوْدَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: یہاں دلالات ثلاثہ کی تعریفات کو توسط وضع کی قید کیساتھ مقید کیوں کیا گیا ہے؟

﴿جواب﴾: اگر ہم دلالات ثلاثہ کی تعریفات کو توسط وضع کی قید کیساتھ مقید نہ کرتے تو بعض دلالت کی تعریفات دوسری بعض کیساتھ منتقض ہو جاتیں......

☆ اسلئے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک لفظ! کل اور جز کے درمیان مشترک ہو۔ جیسے لفظ امکان یہ امکان عام اور امکان خاص کے درمیان مشترک ہے اور دونوں کیلئے وضع کیا گیا ہے اور امکان عام جزء ہے امکان خاص کا اسلئے کہ امکان خاص کہتے ہیں ''سلب ضرورۃ عن جانبین'' کو اور امکان عام کہتے ہیں ''سلب ضرورۃ عن جانب واحد'' کو پس ثابت ہوا کہ امکان خاص کل ہے اور

امکان عام جزء ہے اور لفظ امکان کل اور جزء کے درمیان مشترک ہے۔

☆ اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ لازم اور ملزوم دونوں میں مشترک ہو جیسے شمس یہ جرم اور ضوء دونوں کیلئے وضع کیا گیا ہے اور جرم مخصوص (مخصوص جسم) ملزوم ہے اور ضوء لازم ہے پس ثابت ہوا کہ لفظ لازم اور ملزوم کے درمیان بھی مشترک ہوسکتا ہے۔

❁ تو اس طرح کل چار صورتیں متحقق ہوئیں۔

(۱) لفظ بول کر کل مراد لیا جائے جیسے امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے۔

(۲) لفظ بول کر جزء مراد لیا جائے جیسے امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے۔

(۳) لفظ بول کر ملزوم مراد لیا جائے جیسے شمس بول کر جرم مخصوص مراد لیا جائے۔

(۴) لفظ بول کر لازم مراد لیا جائے جیسے شمس بول کر ضوء مراد لیا جائے۔

وَاِذَاتَحَقَّقَتْ هٰذِهِ الصُّوَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اگر ہم دلالت مطابقی کو توسط وضع کی قید کیساتھ مقید نہ کریں تو دلالت مطابقی کی تعریف یہ ہوگی کہ دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے اور یہ تعریف تضمنی اور التزامی سے ٹوٹ جاتی ہے یعنی تضمنی اور التزامی ! دلالت مطابقی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی اور مطابقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی۔

اَمَّا الْاِنْتِقَاضُ بِدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ دلالت تضمنی سے دلالت مطابقی کی تعریف اس طرح ٹوٹے گی کہ جب ہم لفظ امکان بول کر اس سے مراد امکان خاص لیں تو اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقی ہوگی کیونکہ دلالت ماوضع لہ پر ہو رہی ہے اور امکان عام پر تضمنی ہوگی کیونکہ امکان عام جزء ہے امکان خاص کا اور دلالت علی الجزء دلالت تضمنی ہوتی ہے لیکن لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر تضمنی ہونے کیساتھ ساتھ یہ بات بھی صادق ہے کہ امکان کی دلالت امکان عام پر مطابقی ہو اسلئے کہ لفظ امکان جس طرح امکان خاص کیلئے موضوع ہے اسی طرح امکان عام کیلئے بھی موضوع ہے اب دلالت تضمنی مطابقی میں داخل ہوگئی اور دلالت مطابقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔

وَاِذَاقَیَّدْنَاهُ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب ہم نے دلالت مطابقی کو توسط وضع کی قید کیساتھ مقید کر دیا تو اب یہ دلالت تضمنی دلالت مطابقی سے خارج ہو جائیگی اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان پر اس خاص صورت میں (یعنی جب امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے) اگرچہ ماوضع لہ پر ہو رہی ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان ! امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان موضوع ہے امکان خاص کیلئے اور امکان عام اس میں داخل ہے اس لئے کہ جب ہم اس بات کو فرض کرلیں کہ لفظ امکان ! امکان عام کیلئے موضوع نہیں ہے تب بھی لفظ

امکان کی دلالت امکان عام پر متحقق ہوتی ہے اور عدم وضع کے فرض کر لینے کے باوجود لفظ امکان کا امکان عام پر دلالت کرنا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان! امکان عام کیلئے موضوع لہٗ ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان! امکان خاص کیلئے وضع کیا گیا ہے امکان عام اس میں داخل ہے لہٰذا اب مطابقی! تضمنی پر صادق نہیں آئے گی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا الْاِنْتِقَاضُ بِدَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ فَلِاَنَّهٗ اِذَا اُطْلِقَ لَفْظُ الشَّمْسِ وَعُنِيَ بِهِ الْجِرْمُ كَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَعَلَى الضَّوْءِ اِلْتِزَامًا مَعَ اَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى مَاوُضِعَ لَهٗ فَلَوْ لَمْ يُقَيِّدْ حَدَّ دَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ دَخَلَتْ فِيْهِ دَلَالَةُ الْاِلْتِزَامِ وَلَمَّا قَيَّدَ بِهٖ خَرَجَتْ عَنْهُ تِلْكَ الدَّلَالَةُ لِاَنَّ تِلْكَ الدَّلَالَةَ وَاِنْ كَانَتْ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلٰى مَاوُضِعَ لَهٗ اِلَّا اَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لَهٗ لِاَنَّا لَوْ فَرَضْنَا اَنَّهٗ لَيْسَ بِمَوْضُوْعٍ لِلضَّوْءِ كَانَ دَالًّا عَلَيْهِ بِتِلْكَ الدَّلَالَةِ بَلْ بِسَبَبِ وَضْعِ اللَّفْظِ لِلْجِرْمِ الْمَلْزُوْمِ لَهٗ وَكَذَا لَوْ لَمْ يُقَيِّدْ حَدَّ دَلَالَةِ التَّضَمُّنِ بِذَالِكَ الْقَيْدِ لَانْتَقَضَ بِدَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا اُطْلِقَ لَفْظُ الْاِمْكَانِ وَاُرِيْدَ بِهِ الْاِمْكَانُ الْعَامُّ كَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى مَادَخَلَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ لِاَنَّ الْاِمْكَانَ الْعَامَّ دَاخِلٌ فِي الْاِمْكَانِ الْخَاصِّ وَهُوَ مَعْنٰى وُضِعَ اللَّفْظُ بِاِزَائِهٖ اَيْضًا فَاِذَا قَيَّدْنَا الْحَدَّ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ خَرَجَتْ عَنْهُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِمَادَخَلَ ذَالِكَ الْمَعْنٰى فِيْهِ وَكَذَالِكَ لَوْ لَمْ يُقَيِّدْ حَدَّ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ لَانْتَقَضَ بِدَلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا اُطْلِقَ لَفْظُ الشَّمْسِ وَعُنِيَ بِهِ الضَّوْءُ كَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى مَاخَرَجَ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَهِيَ دَاخِلَةٌ فِيْ حَدِّ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ لَوْ لَمْ يُقَيَّدْ بِتَوَسُّطِ الْوَضْعِ فَاِذَا قَيَّدَ بِهٖ خَرَجَتْ عَنْهُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةِ اَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِمَاخَرَجَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى عَنْهُ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال دلالت مطابقی کی تعریف کا دلالت التزامی سے ٹوٹنا اس لئے ہے کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت اس پر مطابقی ہوگی اور ضوء بمعنی روشنی پر التزامی ہوگی، باوجودیکہ دلالت التزامی پر یہ بات صادق آرہی ہے کہ لفظ کی دلالت موضوع لہٗ پر ہے، پس اگر دلالت مطابقی کی تعریف کو ''توسط وضع'' کی قید کیساتھ مقید نہ کرتے تو اس میں دلالت التزامی داخل ہو جاتی اور جب مصنف علیہ الرحمۃ نے اس قید کیساتھ

مقید کر دیا تو وہ دلالت اس سے خارج ہو گئی، اس لئے کہ وہ دلالت اگر چہ لفظ کی دلالت موضوع لہ پر ہے مگر وہ اس واسطہ سے نہیں کہ لفظ اس کیلئے وضع کیا گیا ہے اس لئے کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ شمس کو ضوء کے لئے وضع کیا گیا ہے تب بھی اس پر اسی دلالت کیساتھ دلالت کرے گا بلکہ لفظ شمس کا جرم ملزوم کیلئے وضع کئے جانے کے سبب سے (یہ دلالت) ہے۔
اور اسی طرح اگر دلالت تضمنی کی تعریف کو اس قید کیساتھ مقید نہ کرتے تو یہ تعریف دلالت مطابقی سے ٹوٹ جاتی، اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو اس کی دلالت اس پر مطابقی ہوگی اور اس پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وہ لفظ کی دلالت ہے اس چیز پر جو معنی موضوع لہٗ میں داخل ہے، اس لئے کہ امکان عام امکان خاص میں داخل ہے، اور لفظ کو اس کے مقابلہ میں وضع کرنے کے بھی یہی معنی ہیں، پس جب ہم نے تعریف کو توسط الوضع کی قید کیساتھ مقید کر دیا تو دلالت مطابقی اس سے خارج ہو گئی کیونکہ یہ (یعنی لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر) اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ (امکان) اس (امکان خاص) کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی (یعنی امکان عام) داخل ہے۔
اور اسی طرح اگر دلالت التزامی کی تعریف کو توسط الوضع کی قید کیساتھ مقید نہ کرتے تو یہ دلالت مطابقی سے ٹوٹ جاتی، اس لئے کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضوء مراد لی جائے تو اس پر اس کی دلالت مطابقی ہوگی، اور اس پر یہ بات صادق ہے کہ لفظ کی دلالت اس چیز پر ہے جو معنی موضوع لہٗ سے خارج ہے، پس یہ مطابقی! دلالت التزامی کی تعریف میں داخل ہوگی اگر "توسط الوضع" کی قید کے ساتھ مقید نہ کرتے، پس جب اس کے ساتھ مقید کر دیا تو مطابقی! التزامی کی تعریف سے خارج ہو گئی، اس لئے کہ یہ دلالت اس واسطہ سے نہیں ہے کہ لفظ شمس اس کیلئے وضع کیا گیا ہے جس سے وہ معنی خارج ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا الْاِنْتِقَاضُ بِدَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات کو بیان کرنا ہے کہ دلالت مطابقی دلالت التزامی سے کیسی ٹوٹتی ہے؟......یعنی اگر توسط وضع کی قید نہ لگائی جائے تو دلالت التزامی! دلالت مطابقی میں کیسے داخل ہوتی ہے؟......جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہم لفظ شمس بول کر اس سے مراد جرم مخصوص لیں......تو لفظ شمس کی دلالت جرم مخصوص پر دلالت مطابقی ہوگی......کیونکہ ما وضع لہٗ پر دلالت ہو رہی ہے......اور ضوء پر التزامی ہوگی......اسلئے کہ ضوء یہ جرم مخصوص کو لازم ہے اور دلالت علی الملازم دلالت التزامی ہوتی ہے......لیکن جس طرح لفظ شمس کی دلالت ضوء پر دلالت التزامی ہے اسی طرح یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر مطابقی ہو اسلئے کہ لفظ شمس جس طرح جرم مخصوص کیلئے موضوع ہے اسی طرح ضوء کیلئے بھی موضوع ہے تو اس طرح دلالت التزامی دلالت مطابقی میں داخل ہو رہی ہے اور مطابقی التزامی پر بھی صادق آرہی ہے......لیکن جب ہم نے دلالت مطابقی کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کر دیا تو اب دلالت التزامی دلالت مطابقی سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اس خاص صورت میں (یعنی جب لفظ شمس بول کر جرم

مخصوص مراد لیا جائے) اگر چہ ما وضع لہٗ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ شمس ضوء کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ شمس جرم مخصوص کیلئے موضوع ہے اور ضوء اس جرم مخصوص کو لازم ہے اسلئے کہ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ لفظ شمس کو ضوء کیلئے وضع نہیں کیا گیا تو تب بھی لفظ شمس کی دلالت ضوء پر متحقق ہوتی ہے باوجودیکہ ہم نے یہ فرض کرلیا ہے کہ لفظ شمس کو ضوء کیلئے وضع نہیں کیا گیا تو عدم وضع کے فرض کر لینے کے باوجود بھی لفظ شمس کا ضوء پر دلالت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اس واسطے سے نہیں کہ لفظ شمس کو اسلئے وضع کیا گیا ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ شمس جرم مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ضوء اس کو لازم ہے لہٰذا اب التزامی پر دلالت مطابقی کی تعریف صادق نہ آئیگی۔

وَكَذَالِكَ لَوْ لَمْ يُقَيِّدْ حَدالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح اگر دلالت مطابقی کی تعریف کو توسط وضع کی قید کیساتھ مقید نہ کریں...... تو دلالت مطابقی کی تعریف دلالت تضمنی اور التزامی کیساتھ ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح اگر دلالت تضمنی اور التزامی کی تعریف کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو ان کی تعریفیں بھی دلالت مطابقی سے ٹوٹ جاتی ہیں۔

☆ رہی بات دلالت تضمنی کی تعریف کی دلالت مطابقی کیساتھ ٹوٹنے کی...... تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ اگر دلالتِ تضمنی کی تعریف میں توسط وضع کی قید نہ لگائیں تو دلالت تضمنی کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ معنی موضوع لہٗ کی جزء پر دلالت کرے اور یہ تعریف دلالتِ مطابقی سے ٹوٹ جائیگی اور دلالت تضمنی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی۔ وہ اس طرح کہ جب لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیں تو یہ دلالت مطابقی ہوگی کیونکہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہورہی ہے اور لفظ کا معنی موضوع لہ پر دلالت کرنا یہ دلالت مطابقی ہوتی ہے لیکن جس طرح اس دلالت پر دلالت مطابقی کی تعریف صادق آرہی ہے اسی طرح اس پر دلالت تضمن کی تعریف بھی صادق آرہی ہے کیونکہ لفظ امکان ! امکان خاص کیلئے بھی موضوع ہے اور امکان عام امکان خاص کی جزء ہے تو امکان کی دلالت امکانَ عام پر دلالت علی جزِ المعنیٰ الموضوع لہ ہوئی اور دلالت علی الجزء المعنی الموضوع لہٗ دلالت تضمن ہوتی ہے حالانکہ یہ دلالت مطابقی تھی تو اس طرح دلالت مطابقی پر دلالت تضمنی کی تعریف صادق آرہی ہے تو دلالت تضمنی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی لیکن جب دلالت تضمنی کی تعریف کو توسط وضع کی قید کیساتھ مقید کر دیا جائے تو دلالت تضمنی کی تعریف دلالت مطابقی پر صادق نہیں آئے گی اور دلالت تضمنی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائیگی وہ اس طرح کہ اس خاص صورت میں (یعنی جب لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے) لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہورہی ہے کہ یہ لفظ امکان ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے کہ جس میں امکان عام داخل ہے بلکہ اس واسطے سے ہورہی ہے کہ امکان عام لفظ امکان کا عین معنی موضوع لہٗ ہے...... اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ لفظ امکان ! امکان خاص کیلئے وضع نہیں کیا گیا تب بھی لفظِ امکان ! امکان عام پر دلالت کریگا تو باوجود اس کے کہ ہم نے یہ فرض کرلیا ہے کہ لفظ امکان ! امکان خاص کیلئے وضع نہیں کیا گیا پھر بھی لفظ امکان کا امکان عام پر دلالت کرنا اس بات کی دلیل ہے

کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہو رہی کہ لفظ امکان ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں امکان عام داخل ہے بلکہ صرف اس واسطے سے ہو رہی ہے کہ امکان عام لفظ امکان کا عین معنی موضوع لہٗ ہے لہٰذا اب دلالت مطابقی پر تضمنی کی تعریف صادق نہ آئے گی۔

وَكَذَالِكَ لَوْ لَمْ يُقَيِّدْ حَدالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ دلالت التزامی کی تعریف کا دلالت مطابقی کیساتھ ٹوٹنا کس طرح ہے؟...... تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ اگر دلالت التزامی میں توسط وضع کی قید ملحوظ و مذکور نہ ہو تو دلالت التزامی کی تعریف یہ ہوگی کہ لفظ معنی موضوع لہٗ کے لازم پر دلالت کرے اور یہ تعریف دلالت مطابقی سے ٹوٹ جائیگی اور التزامی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی...... وہ اس طرح کہ جب لفظ شمس بول کر ضوء مراد لیں تو یہ دلالت مطابقی ہو گی اس لئے کہ یہ دلالت تمام معنی موضوع لہٗ پر ہو رہی ہے اور معنی موضوع لہ پر دلالت! دلالت مطابقی ہوتی ہے لیکن جس طرح اس دلالت پر دلالت مطابقی صادق آ رہی ہے اسی طرح یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ یہ دلالت التزامی ہو اسلئے کہ لفظ شمس وضع کیا گیا ہے جرم مخصوص کیلئے...... اور ضوء جرم مخصوص کو لازم ہے...... اور لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے لازم پر دلالت التزامی ہوتی ہے تو لفظ شمس کی دلالت ضوء پر دلالت التزامی ہوئی...... حالانکہ حقیقت میں یہ دلالت مطابقی تھی...... تو دلالت مطابقی پر دلالت التزامی کی تعریف صادق آ رہی ہے لہٰذا دلالت التزامی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی...... لیکن جب ہم دلالت التزامی کی تعریف کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کر دیں تو دلالت التزامی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائیگی...... وہ اس طرح کہ اس خاص صورت میں (یعنی جب لفظ شمس بول کر ضوء مراد لیں) لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اس واسطے سے نہیں ہو رہی کہ لفظ شمس ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے کہ جس کو ضوء لازم ہے بلکہ اس واسطے سے ہو رہی ہے کہ ضوء لفظ شمس کا عین معنی موضوع لہ ہے اس بات پر دلیل یہ ہے کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ لفظ شمس جرم مخصوص کیلئے وضع ہی نہیں کیا گیا پھر بھی لفظ شمس ضوء پر دلالت کریگا باوجود جرم مخصوص کیلئے عدم وضع کے فرض ہونے کے...... لفظ شمس کا ضوء پر دلالت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ شمس کی دلالت ضوء پر اس واسطے سے نہیں کہ شمس کو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس کو ضوء لازم ہے بلکہ اس واسطے سے کہ ضوء یہ شمس کا عین معنی موضوع لہ ہے لہٰذا اب دلالت مطابقی پر دلالت التزامی کی تعریف صادق نہ آئیگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: قَالَ وَيُشْتَرَطُ فِي الدَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ كَوْنُ الْخَارِجِ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُسَمّٰى فِي الذِّهْنِ تَصَوُّرُهٗ وَإِلَّا لَامْتَنَعَ فَهْمُهٗ مِنَ اللَّفْظِ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهَا كَوْنُهٗ بِحَالَةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسَمّٰى فِي الْخَارِجِ تَحَقُّقُهٗ فِيهِ كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْعَمٰى عَلَى الْبَصَرِ مَعَ عَدَمِ الْمُلَازَمَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا ہے کہ دلالت التزامی میں امر خارج یعنی لازم کا اس طرح ہونا شرط ہے کہ

مسمیٰ یعنی ملزوم کے تصور سے اس لازم کا تصور ذہن میں لازم آئے، ورنہ اس لازم کا لفظ ملزوم سے سمجھنا محال ہوگا، اور اس میں اس خارج لازم) کا اس طرح ہونا شرط نہیں ہے کہ مسمیٰ (ملزوم) کے خارج میں پائے جانے سے اس (خارج لازم) کا پایا جانا اس میں لازم آئے، جیسے لفظ ''عمی'' کی دلالت بصر پر، باوجودیکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان لازم ملزوم کی نسبت نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَيُشْتَرَطُ فِي الدَّلَالَةِ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ دو دعوے مع الدلیل اور ضمناً دو اصطلاحات کی تعریفات بیان کرنی ہے۔

وَيُشْتَرَطُ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ پہلا دعویٰ بیان کرنا ہے...... کہ دلالت التزامی میں لزوم ذہنی شرط ہے۔

كَوْنُ الْخَارِجِ الخ: سے ضمناً لزوم ذہنی کی تعریف کر رہے ہیں کہ لزوم ذہنی کہتے ہیں کہ امر خارج کا اس طرح ہونا کہ معنی موضوع لہٗ کے تصور سے امر خارج کا تصور لازم آئے۔

وَإِلَّا لَامْتَنَعَ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ پہلے دعویٰ کی دلیل بیان کرنی ہے کہ اگر معنی موضوع لہ اور امر خارج کے درمیان لزوم ذہنی نہ پایا جائے تو پھر لفظ سے امر خارج کا فہم ممتنع ہوگا اور لفظ امر خارج پر دلالت نہیں کریگا۔

وَلَا يُشْتَرَطُ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ دوسرا دعویٰ بیان کرنا ہے کہ دلالت التزامی کیلئے لزوم خارجی شرط نہیں۔

كَوْنُهٗ: سے ضمناً لزوم خارجی کی تعریف کرنی ہے کہ امر خارج کا اس طرح ہونا کہ موضوع لہٗ کے تحقق فی الخارج سے امر خارج کا تحقق فی الخارج لازم آئے۔

كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْعَمٰى: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ دوسرے دعویٰ کی دلیل بالمثال پیش کرنی ہے کہ لفظ عمیٰ کی دلالت بصر پر التزامی ہے حالانکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان منافات ہے......پس معلوم ہوا کہ دلالت التزامی کے پائے جانے کیلئے لزوم خارجی شرط نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دلالتِ التزامی میں لزوم ذہنی شرط ہے

﴿عبارت﴾: **اَقُوْلُ لَمَّا كَانَتِ الدَّلَالَةُ الْاِلْتِزَامِيَّةُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلٰى مَاخَرَجَ عَنِ الْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَلَاخِفَاءَ فِيْ اَنَّ اللَّفْظَ لَايَدُلُّ عَلٰى كُلِّ اَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ فَلَابُدَّ لِدَلَالَتِهٖ عَلَى الْخَارِجِ مِنْ شَرْطٍ وَهُوَ اللُّزُوْمُ الذِّهْنِيُّ اَيْ كَوْنُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ لَازِمًا لِمُسَمَّى اللَّفْظِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُسَمّٰى تَصَوُّرُهٗ فَاِنَّهٗ لَوْلَمْ يَتَحَقَّقْ هٰذَا الشَّرْطُ**

لَامْتَنَعَ فَهْمُ الْاَمْرِ الْخَارِجِ مِنَ اللَّفْظِ فَلَمْ يَكُنْ دَالًّا عَلَيْهِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى بِحَسْبِ الْوَضْعِ لِاَحَدِالْاَمْرَيْنِ اِمَّالِاَجْلِ اَنَّهُ مَوْضُوْعٌ بِاِزَائِهِ اَوْلِاَجْلِ اَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ فَهْمِ الْمَعْنٰى الْمَوْضُوْعِ لَهُ فَهْمُهُ وَاللَّفْظُ لَيْسَ بِمَوْضُوْعٍ لِلْاَمْرِ الْخَارِجِ فَلَوْلَمْ يَكُنْ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُسَمّٰى تَصَوُّرُهُ لَمْ يَكُنِ الْاَمْرُ الثَّانِيْ اَيْضًا مُتَحَقِّقًا فَلَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَيْهِ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ جب کہ دلالت التزامیہ (نام ہے) لفظ کی دلالت کا اس معنی پر جو معنی موضوع لہٗ سے خارج ہو، اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ لفظ (یعنی ملزوم) ہر امر خارج میں دلالت نہیں کرتا، پس لفظ کے امر خارج پر دلالت کے لئے ایک شرط ضروری ہے اور وہ لزوم ذہنی ہے یعنی امر خارج لفظ کے مسمّیٰ کیلئے اس طرح لازم ہو کہ مسمّیٰ کے تصور سے اس (امر خارج) کا تصور لازم آئے، کیونکہ یہ شرط اگر نہ پائی جائے تو لفظ (یعنی ملزوم) سے اس امر خارج (لازم) کا سمجھنا محال ہوگا، پس وہ (مسمّیٰ) اس (لازم) پر دلالت نہیں کرے گا، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے اعتبار سے دو امروں میں سے کسی ایک سے ہوتی، یا اس وجہ سے کہ وہ (یعنی لفظ) اس (معنی) کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے، پس اگر وہ (معنی خارج) اس حیثیت سے بھی نہ ہو کہ مسمّیٰ (یعنی ملزوم) کے تصور سے اس (لازم) کا تصور لازم آجائے تو امر ثانی بھی متحقق نہ ہوگا، پس لفظ (یعنی ملزوم) اس (امر خارج) پر دلالت (بھی) نہ کرے گا۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ لَمَّا كَانَتِ الدَّلَالَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن میں بیان کردہ دو دعووں کی تفصیل مع الدلیل بیان کرنی ہے، جن میں سے پہلا دعویٰ یہ تھا کہ دلالت التزامی میں لزوم ذہنی شرط ہے...... جسکی تفصیل یہ ہے کہ دلالت التزامی میں لفظ اپنے معنی موضوع لہٗ سے خارج پر دلالت کرتا ہے...... اور یہ بات واضح ہے کہ لفظ ہر امر خارج پر دلالت نہیں کر سکتا...... ورنہ لفظ کا امور غیر متناہیہ پر دلالت کرنا لازم آئیگا اور یہ محال ہے...... لہٰذا امر خارج پر دلالت کرنے کیلئے کسی شرط کا ہونا ضروری ہے اور وہ شرط لزوم ذہنی ہے۔

لزوم ذہنی کی تعریف:

امر خارج معنی موضوع لہٗ کو اس طرح لازم ہو کہ معنی موضوع لہٗ کے تصور سے اس امر خارج کا تصور لازم آئے پس جب امر خارج کا تصور معنی موضوع لہٗ کے تصور کو لازم نہیں ہوگا تو لفظ سے امر خارج کا فہم ممتنع ہوگا اور حاصل نہیں ہوگا جب لفظ سے امر خارج کا فہم حاصل نہیں ہوگا تو لفظ امر خارج پر دلالت بھی نہیں کریگا۔

وَذٰلِكَ لِاَنَّ دَلَالَةَ الخ: سے شارح علیہ الرحمۃ اس امر پر دلیل پیش کرنی ہے کہ اگر امر خارج اور معنی موضوع لہٗ کے

درمیان لزوم ہی نہ ہو تو لفظ امر خارج پر دلالت نہیں کریگا......جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا بحسب الوضع اپنے معنی پر دلالت کرنا دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ کی بناء پر ہوتا ہے۔

(۱) کہ وہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

(۲) کہ اس معنی کا تصور معنی موضوع لہ کے تصور کو لازم ہے۔

☆ اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ لفظ! امر خارج کیلئے وضع نہیں کیا جاتا تو جب امر اول متحقق نہیں تو لامحالہ دوسری وجہ کی بناء پر لفظ امر خارج پر دلالت کرتا ہوگا یعنی امر خارج کا تصور معنی موضوع لۂ کے تصور کو لازم ہو اس لئے کہ اگر یہ وجہ بھی متحقق نہ ہو تو دونوں امر متحقق نہ ہونگے۔ پھر لفظ امر خارج پر دلالت نہیں کر سکے گا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دلالتِ التزامی کے لئے لزوم خارجی شرط نہیں ہے

﴿عبارت﴾: وَلَایُشْتَرَطُ فِیْهَااللُّزُوْمُ الْخَارِجِیُّ وَهُوَ كَوْنُ الْاَمْرِ الْخَارِجِیِّ بِحَیْثُ یَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسَمّٰی فِی الْخَارِجِ تَحَقُّقُهٗ فِی الْخَارِجِ كَمَااَنَّ اللُّزُوْمَ الذِّهْنِیَّ هُوَ كَوْنُ الْاَمْرِالْخَارِجِیِّ بِحَیْثُ یَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُسَمّٰی فِی الذِّهْنِ تَحَقُّقُهٗ فِی الذِّهْنِ شَرْطٌ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ اللُّزُوْمُ الْخَارِجِیُّ شَرْطًالَمْ یَتَحَقَّقْ دَلَالَةُ الْاِلْتِزَامِ بِدُوْنِهٖ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُوْمُ مِثْلُهٗ اَمَّاالْمُلَازَمَةُ فَلِاِمْتِنَاعِ تَحَقُّقِ الْمَشْرُوْطِ بِدُوْنِ الشَّرْطِ وَاَمَّابُطْلَانُ اللَّازِمِ فَلِاَنَّ الْعَدَمَ كَالْعَمٰی یَدُلُّ عَلَی الْمَلَكَةِ كَالْبَصَرِ دَلَالَةًاِلْتِزَامِیَّةً لِاَنَّهٗ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّامِنْ شَانِهٖ اَنْ یَّكُوْنَ بَصِیْرًامَعَ الْمُعَانَدَةِ بَیْنَهُمَافِی الْخَارِجِ فَاِنْ قُلْتَ الْبَصَرُجُزْءُ مَفْهُوْمِ الْعَمٰی فَلَایَكُوْنُ دَلَالَتُهٗ عَلَیْهِ بِالْاِلْتِزَامِ بَلْ بِالتَّضَمُّنِ فَنَقُوْلُ الْعَمٰی عَدَمُ الْبَصَرِ لَاالْعَدَمُ وَالْبَصَرُوَالْعَدَمُ الْمُضَافُ اِلَی الْبَصَرِیَكُوْنُ الْبَصَرُ خَارِجًاعَنْهُ وَاِلَّالَاجْتَمَعَ فِی الْعَمٰی الْبَصَرُوَعَدَمُهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور دلالت التزامی میں لزوم خارجی شرط نہیں ہے اور وہ (لزوم خارجی) امر خارجی کا اس طرح ہونا ہے کہ خارج میں مسمیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے اس (لازم) کا خارج میں پایا جانا لازم ہو، جیسا کہ لزوم ذہنی (شرط ہے اور) اور وہ امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ ذہن میں مسمیٰ (ملزوم) کے پائے جانے سے ذہن میں اس (لازم) کا پایا جانا لازم آئے (گویا لزوم ذہنی) شرط ہے لزوم خارجی شرط نہیں ہے اس لئے کہ اگر لزوم خارجی شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس (لزوم خارجی) کے بغیر متحقق نہ ہوتی، اور لازم باطل ہے تو ملزوم (بھی) ایسا ہی ہوگا، بہر حال ملازمت تو اس

لئے (باطل ہے) کہ شرط کے بغیر مشروط کا متحقق ہونا محال ہے، اور بہر حال لازم کا باطل ہونا تو اس لئے ہے کہ عدم مثلاً عمٰی بلکہ مثلاً بصر پر دلالت التزامی کے طور پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ عمٰی (کہتے ہیں) بینائی کے نہ ہونے کو جس کی شان بینا ہونا ہو، باوجودیکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان معاندت اور منافات ہے۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ بصر عمٰی کے مفہوم کا جزء ہے پس لفظ عمٰی کی دلالت بصر پر التزامی نہیں ہوگی بلکہ تضمنی ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ عمٰی نام ہے عدم البصر کا، نہ کہ عدم اور بصر کا، اور وہ عدم جو مضاف ہے بصر کی طرف اس سے خارج ہے ورنہ تو عمٰی میں بصر اور عدم بصر دونوں جمع ہو جائیں گے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهَا الخ :- سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن میں بیان کردہ دوسرے دعویٰ کی دلیل بیان کرنی ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ دلالت التزامی میں لزوم خارجی شرط نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دلالت التزامیہ میں لزوم خارجی شرط ہو تو لازم آئیگا کہ دلالت التزامی لزوم خارجی کے بغیر متحقق ہی نہ ہو لیکن لازم یعنی دلالت التزامی کا لزوم خارجی کے بغیر متحقق نہ ہونا باطل ہے تو ملزوم یعنی دلالت التزامی میں لزوم خارجی کا شرط ہونا بھی باطل ہے۔

لزوم خارجی کی تعریف:

امر خارج معنی موضوع لہ کو اس طرح لازم ہو کہ معنی موضوع لہ کے تحقق فی الخارج سے امر خارج کا تحقق فی الخارج لازم آئے۔

اَمَّا الْمُلَازَمَةُ فَلِامْتِنَاعِ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بیان ملازمہ بیان کرنا ہے یعنی اگر دلالت التزامی میں لزوم خارجی شرط ہو تو پھر یہ لازم آئیگا کہ دلالت التزامی لزوم خارجی کے بغیر متحقق نہیں ہوگی، اور یہ بات بالکل واضح ہے کیونکہ آپ نے لزوم خارجی کو دلالت التزامی کیلئے شرط بنایا ہے اور مشروط شرط کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

وَاَمَّا بُطْلَانُ اللَّازِمِ فَلِاَنَّ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بطلان لازم کی وجہ بیان کرنی ہے یعنی اس بات کے بطلان کی وجہ بیان کرنی ہے کہ اگر دلالت التزامی میں لزوم خارجی شرط ہو تو دلالت التزامی لزوم خارجی کے بغیر متحقق نہ ہو، حالانکہ وہ تو متحقق ہوتی ہے، جیسے لفظ عمٰی کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہے اس لئے کہ عمٰی کا معنی ہے **عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا** بصر عمٰی کے مفہوم سے خارج ہے اور دلالت علی الخارج دلالت التزامی ہوتی ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان خارج میں منافات ہے پس ثابت ہوا کہ دلالت التزامی لزوم خارجی کے بغیر متحقق ہوتی ہے اور متحقق نہ ہونا باطل ہوا۔

فَاِنْ قُلْتَ اَلْبَصَرُ جُزْءُ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ عَمٰی کا معنی ہے **عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَانِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ بَصِيْرًا** اس میں تو بصر

عمی کے مفہوم کا جزء ہے اور دلالت علی الجزء دلالت تضمنی ہوتی ہے تو پھر آپ نے کیسے کہہ دیا کہ عمی کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہے؟

فَنَقُوْلُ اَلْعَمٰی عَدَمُ الْبَصَرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب نقل کرنا ہے۔

﴿جواب﴾: عَمٰی کا معنی عَدَم وَالْبَصَر نہیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا بلکہ اس کا معنی عدم البصر ہے یعنی وہ عدم جو بصر کی طرف مضاف ہو اور مضاف الیہ مضاف سے خارج ہوا کرتا ہے پس عمی کی دلالت بصر پر دلالت علی الخارج ہوئی اور دلالت علي الخارج دلالت التزامی ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دلالات ثلاثہ میں نسبتوں کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ وَالْمُطَابَقَةُ لَاتَسْتَلْزِمُ التَّضَمُّنَ كَمَافِي الْبَسَائِطِ وَاَمَّااِسْتِلْزَامُهَاالْاِلْتِزَامَ فَغَيْرُمُتَيَقَّنٍ لِاَنَّ وُجُوْدَلَازِمٍ ذِهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَّةٍ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهَاتَصَوُّرُهُ غَيْرُمَعْلُوْمٍ وَمَاقِيْلَ اِنَّ تَصَوُّرَكُلِّ مَاهِيَّةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَاَنَّهَالَيْسَتْ غَيْرَهَافَمَمْنُوْعٌ وَمِنْ هٰذَاتَبَيَّنَ عَدَمُ اِسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ الْاِلْتِزَامَ وَاَمَّاهُمَافَلَايُوْجَدَانِ اِلَّامَعَ الْمُطَابَقَةِ لِاسْتِحَالَةِ وُجُوْدِ التَّابِعِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ تَابِعٌ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا اور مطابقی تضمنی کو مستلزم نہیں ہے جیسے بسائط میں اور رہا مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا تو وہ غیر یقینی ہے، کیونکہ ہر ماہیت کیلئے ایسے لازم ذہنی کا پایا جانا کہ ماہیت کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو، معلوم نہیں ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ہر ماہیت کا تصور اس بات کے تصور کو مستلزم ہے کہ اس کا غیر نہیں ہے تو یہ ممنوع ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَالْمُطَابَقَةُ لَاتَسْتَلْزِمُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دلالات ثلاثہ میں سے بعض کی بعض کی طرف نسبتوں کا بیان کرنا ہے استلزام اور عدم استلزام کے اعتبار سے جو کہ چار دعووں اور ان کے دلائل پر مشتمل ہے۔

وَالْمُطَابَقَةُ لَاتَسْتَلْزِمُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ پہلے دعویٰ کو مع الدلیل بیان کرنا ہے...... دعویٰ یہ ہے کہ دلالت مطابقی دلالت تضمنی کو مستلزم نہیں ہے اور تضمنی مطابقی کو لازم نہیں ہے یعنی جب دلالت مطابقی پائی جائے تو ضروری نہیں کہ تضمنی بھی پائی جائے۔

كَمَا فِي الْبَسَائِطِ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر دلیل دینا ہے کہ بسائط یعنی وہ الفاظ جن کو بسیط معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ جیسے لفظ اللہ معنی بسیط کیلئے وضع کیا گیا ہے تو اس صورت میں لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر دلالت مطابقی ہوگی کیونکہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہو رہی ہے لیکن تضمنی یہاں متحقق نہیں ہوگی کیونکہ معنی موضوع لہ کی جز ہی نہیں ہے۔

وَاَمَّااِسْتِلْزَامُهَا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دوسرا دعویٰ بیان کرنا ہے...... دعویٰ یہ ہے کہ دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے یعنی جہاں دلالت مطابقی پائی جائے وہاں دلالت التزامی کا پایا جانا غیر یقینی ہے۔

لِاَنَّ وُجُوْدَلَازِمٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر دلیل پیش کرنی ہے کہ دلالت التزامی اس بات پر موقوف ہے کہ معنی موضوع لہ کا کوئی ایسا لازم پایا جائے کہ معنی موضوع لہ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اور ہر ماہیت کیلئے ایسے لازم کا پایا جانا غیر معلوم ہے اسلئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی ماہیت ایسی ہو کہ اس کا لازم ذہنی نہ ہو تو اس صورت میں لفظ کی دلالت اس ماہیت پر تو دلالت مطابقی ہوگی لیکن لازم ذہنی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے دلالت التزامی متحقق نہیں ہوگی، پس ثابت ہوا کہ دلالت مطابقی کا دلالت التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے۔

امام رازی علیہ الرحمۃ کا کا موقف اور اس کی تردید:

وَمَاقِيْلَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ امام رازیؒ کے مذہب کو رد کرنا ہے۔

☆ امام رازی علیہ الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ دلالت مطابقی ! دلالت التزامی کو مستلزم ہے...... اسلئے کہ ہر ماہیت کا تصور اس کے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کے تصور کو ضرور مستلزم ہوتا ہے اور کسی کو ہو یا نہ ہو کم از کم لیس غیرہ (کہ وہ شے اپنا غیر نہیں ہے) کے تصور کو ضرور مستلزم ہوگا...... لہٰذا جب لفظ ماہیت پر بالمطابقہ دلالت کریگا تو لازم فی التصور پر بالالتزام بھی دلالت کریگا تو لہٰذا جب دلالت مطابقی متحقق ہوگی تو دلالت التزامی بھی متحقق ہوگی۔

﴿جواب﴾: ہم جواب دیتے ہیں کہ دلالت التزامی میں التزام سے مراد لازم بین بالمعنی الاخص ہے نہ کہ لازم بین بالمعنی الاعم اور لَيْسَ غَيْرَهٗ لازم بین بمعنی الاخص نہیں ہے، کیونکہ لازم بین بالمعنی الاخص وہ ہوتا ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے اور یہاں ملزوم کے تصور سے لَيْسَ غَيْرَهٗ کا تصور خود بخود حاصل نہیں ہوتا اسلئے کہ ہم بہت ساری اشیاء کی ماہیات کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں انکے غیر کا خیال ہی نہیں آتا چہ جائیکہ ان کے غیر کے نہ ہونے کا خیال آئے تو ثابت ہو گیا کہ دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے۔

وَمِنْ هٰذَا تَبَيَّنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تیسرا دعویٰ بیان کرنا ہے کہ دلالت مطابقی کے دلالت التزامی کو مستلزم نہ ہونے کے بیان سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ'' دلالت تضمنی بھی دلالت التزامی کو مستلزم نہیں ہے''۔ دلیل یہ ہے کہ جس طرح ماہیات بسیطہ کیلئے لازم ذہنی کا ہونا غیر معلوم ہے اسی طرح ماہیات مرکبہ کیلئے بھی لازم ذہنی کا ہونا غیر معلوم ہے اس لئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ماہیات مرکبہ میں سے کوئی ماہیت مرکبہ ایسی ہو کہ اس کے لئے ایسا لازم نہ ہو کہ ماہیت کے تصور سے اس (لازم) کا تصور لازم آئے تو اس صورت میں جب لفظ کی دلالت ماہیت مرکبہ کے جز پر ہوگی تو وہ دلالت تضمنی ہوگی لیکن لازم ذہنی کے نہ پائے جانیکی بناء پر دلالت التزامی متحقق نہ ہوگی، پس ثابت ہوا کہ دلالت تضمنی التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔

وَاَمَّا هُمَا فَلَا يُوْجَدَانِ سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ چوتھا دعویٰ بیان کرنا ہے کہ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی یہ دونوں دلالت مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں۔

لِاسْتِحَالَةِ وُجُوْدِ التَّابِعِ الخ سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر دلیل پیش کرنی ہے کہ دلالت تضمنی اور

ولالت التزامی ایہ دونوں ضمنی ہیں اور یہ دلالت مطابقی کے تابع ہو کر پائی جاتی ہیں کیونکہ دلالت مطابقی متبوع ہے اور یہ (تضمنی اور التزامی) دونوں تابع ہیں اور تـابـع مـن حـيـث هـو تـابـع کا تحقق متبوع کے بغیر نہیں ہوتا لہٰذا دلالت تضمنی اور التزامی کا تحقق بھی دلالت مطابقی کے بغیر نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

استلزام اور عدم استلزام

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَرَادَ الْمُصَنِّفُ بَيَانَ نِسَبِ الدَّلَالَاتِ الثَّلٰثِ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ بِالْإِسْتِلْزَامِ وَعَدَمِهٖ فَالْمُطَابَقَةُ لَاتَسْتَلْزِمُ التَّضَمُّنَ اَیْ لَيْسَ مَتٰى تَحَقَّقَتِ الْمُطَابَقَةُ تَحَقَّقَ التَّضَمُّنُ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا لِمَعْنًى بَسِيْطٍ فَيَكُوْنُ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَلَاتَضَمُّنَ هٰهُنَا لِاَنَّ الْمَعْنَى الْبَسِيْطَ لَاجُزْءَ لَهٗ وَاَمَّا اسْتِلْزَامُ الْمُطَابَقَةِ الْاِلْتِزَامَ فَغَيْرُ مُتَيَقَّنٍ لِاَنَّ الْاِلْتِزَامَ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ لِمَعْنَى اللَّفْظِ لَازِمٌ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَعْنٰى تَصَوُّرُهٗ وَكَوْنُ كُلِّ مَاهِيَّةٍ بِحَيْثُ يُوْجَدُ لَهَا لَازِمٌ كَذَالِكَ غَيْرُ مَعْلُوْمٍ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ مَالَايَسْتَلْزِمُ شَيْئًا كَذَالِكَ فَاِذَا كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا لِتِلْكَ الْمَاهِيَّةِ لَكَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهَا مُطَابَقَةً وَلَا اِلْتِزَامَ هٰهُنَا لِانْتِفَاءِ شَرْطِهٖ وَهُوَ اللُّزُوْمُ الذِّهْنِيُّ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تینوں دلالتوں میں بعض کو بعض کیساتھ مستلزم ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے نسبتیں بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے، پس مطابقی تضمنی کو مستلزم نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب بھی مطابقی پائی جائے تو تضمنی پائی جائے گی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ لفظ معنی بسیط کیلئے وضع کیا گیا ہو، لہٰذا اس کی دلالت اس پر (صرف) مطابقی ہوگی اور اس جگہ تضمنی نہیں ہوگی اس لئے کہ معنی بسیط کا کوئی جزء نہیں ہوتا اور مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے، اس لئے کہ التزامی اس پر موقوف ہے کہ لفظ کے معنی (یعنی ملزوم کیلئے ایسا لازم ہو کہ معنی کے تصور سے اس (لازم) کا تصور ضرور ہو جائے، اور ہر ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اس کے لئے ایسا لازم ہو کہ معنی کے تصور سے اس (لازم) کا تصور ضرور ہو جائے، اور ہر ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اس کے لئے ایسا ہی لازم پایا جائے، نامعلوم ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ماہیات میں سے کوئی ماہیت ایسی ہو جو اس طرح کی کسی چیز کو مستلزم نہ ہو، پس جب لفظ اس ماہیت کیلئے وضع کیا جائے گا تو اس کی دلالت اس (ماہیت) پر مطابقی ہوگی، اور وہاں التزامی نہ ہوگی، اس کی شرط یعنی لزوم ذہنی کے منتفی ہونے کی وجہ سے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَرَادَ الْمُصَنِّفُ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے دلالات ثلثہ میں سے بعض کی بعض کی طرف نسبتوں کو بیان کیا ہے استلزام اور عدم استلزام کے اعتبار سے، کہ ان میں سے کون کس کیلئے ملزوم ہے؟ اور کون کس کے لئے لازم اور کون کس کیلئے ملزوم نہیں اور کون کس کے لئے لازم نہیں۔

فَالْمُطَابَقَةُ لَاتَسْتَلْزِمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلے دعویٰ بیان کرنا ہے کہ دلالت مطابقی دلالت تضمنی کو مستلزم نہیں ہے یعنی تضمنی مطابقی کو لازم نہیں ہے یعنی جب بھی دلالت مطابقی پائی جائے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ دلالت تضمنی بھی پائی جائے

لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ کی دلیل بیان کرنی ہے کہ بسائط یعنی ''وہ الفاظ جن کو بسیط معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ اللہ کہ اس کو معنی بسیط کیلئے وضع کیا گیا ہے'' ان میں جب لفظ کی دلالت معنی بسیط پر ہوگی تو یہ دلالت مطابقی ہوگی کیونکہ لفظ کی دلالت ماوضع لہٗ پر ہو رہی ہے لیکن یہاں دلالت تضمنی متحقق نہیں ہوگی اس لئے کہ یہاں معنی موضوع لہٗ کی جزء ہی نہیں۔

وَاَمَّا اسْتِلْزَامُ الْمُطَابَقَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا دعویٰ بیان کرنا ہے کہ دلالتِ مطابقی کا دلالتِ التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے یعنی جہاں دلالتِ مطابقی پائی جائے وہاں دلالتِ التزامی کا پایا جانا غیر یقینی ہے۔

لِاَنَّ الْاِلْتِزَامَ يَتَوَقَّفُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ کی دلیل بیان کرنی ہے کہ دلالتِ التزامی موقوف ہے لازم ذہنی کے پائے جانے پر یعنی دلالت التزامی اس بات پر موقوف ہے کہ معنی موضوع لہٗ کا کوئی ایسا لازم پایا جائے کہ معنی موضوع لہٗ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اور ہر ماہیت کیلئے ایسے لازم کا پایا جانا غیر معلوم ہے اس لئے کہ ماہیات میں سے کوئی ماہیت ایسی بھی ہو سکتی ہے کہ اس کیلئے ایسا لازم ذہنی نہ ہو تو اس صورت میں لفظ کی دلالت اس ماہیت پر تو دلالت مطابقی تو ہوگی لیکن لازم ذہنی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے دلالت التزامی متحقق نہیں ہوگی، پس ثابت ہوا کہ مطابقہ کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام رازی علیہ الرحمۃ کا موقف اور ان کی دلیل:

﴿عبارت﴾: **وَزَعَمَ الْاِمَامُ اَنَّ الْمُطَابَقَةَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْاِلْتِزَامِ لِاَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَّةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ لَازِمٍ مِنْ لَوَازِمِهَا وَاَقَلُّهٗ اَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا وَاللَّفْظُ اِذَا دَلَّ عَلَى الْمَلْزُوْمِ بِالْمُطَابَقَةِ دَلَّ عَلَى اللَّازِمِ فِي التَّصَوُّرِ بِالْاِلْتِزَامِ وَجَوَابُهٗ اَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَّةٍ**

يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ اَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا فَكَثِيْرًا مَّا نَتَصَوَّرُ مَاهِيَّاتِ الْاَشْيَاءِ وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِنَا غَيْرُهَا فَضْلًا عَنْ اَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا وَمِنْ هٰذَا تَبَيَّنَ عَدَمُ اِسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ الْاِلْتِزَامَ لِاَنَّهُ كَمَا لَمْ يُعْلَمْ وُجُوْدُ لَازِمٍ ذِهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَّةٍ بَسِيْطَةٍ لَمْ يُعْلَمْ اَيْضًا وُجُوْدُ لَازِمٍ ذِهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَّةٍ مُرَكَّبَةٍ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ الْمُرَكَّبَةِ مَا لَا يَكُوْنُ لَهُ لَازِمٌ ذِهْنِيٌّ فَاللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ بِاِزَائِهٖ دَالٌّ عَلٰى اَجْزَائِهٖ بِالتَّضَمُّنِ دُوْنَ الْاِلْتِزَامِ وَفِيْ عِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ تَسَامُحٌ فَاِنَّ اللَّازِمَ مِمَّا ذَكَرَهُ لَيْسَ تَبَيُّنُ عَدَمِ اِسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ الْاِلْتِزَامَ بَلْ عَدَمُ تَبَيُّنِ اِسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ الْاِلْتِزَامَ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ۔

﴿ترجمہ﴾: اور امام رازیؒ نے یہ گمان کیا ہے کہ دلالتِ مطابقی ! دلالت التزامی کو مستلزم ہے، اس لئے کہ ہر ماہیت کا تصور اس کے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کو مستلزم ہوتا ہے اور کم از کم یہ ہے کہ وہ ماہیۃ لیست غیر ھا ہے، (اپنا غیر نہیں ہے) اور لفظ جب ملزوم پر مطابقۃً دلالت کرے گا تو وہ لازم فی التصور پر التزاماً دلالت کرے گا اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ماہیت کا تصور، اس بات کے تصور کو مستلزم ہے کہ اپنا غیر نہیں ہے، اس لئے کہ ہم بسا اوقات اشیاء کی ماہیتوں کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں اس کے غیر کا خیال (تک) نہیں گزرتا، چہ جائیکہ (اس بات کا تصور ہو کہ) اس ماہیت کا غیر نہیں ہے۔ اور یہیں سے دلالت تضمنی کا دلالت التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہو گیا اس لئے کہ جس طرح ہر ماہیت بسیطہ کیلئے لازم ذہنی کا پایا جانا معلوم نہیں ہے اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کیلئے لازم ذہنی کا پایا جانا بھی معلوم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض ماہیات مرکبہ ایسی ہوں کہ جن کا لازم ذہنی نہ ہو، لہٰذا جو لفظ اس کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے وہ اس کے اجزاء پر بطریق تضمن دلالت کرے گا نہ کہ بطریق التزام اور مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس سے تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونے کا ظہور لازم نہیں آتا، بلکہ تضمنی کے التزامی کو مستلزم ہونے کے ظہور کا عدم لازم آ رہا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق (بالکل) ظاہر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَزَعَمَ الْاِمَامُ اَنَّ الْمُطَابَقَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام فخر الدین رازی علیہ الرحمۃ کے مذہب کو مع الدلیل نقل کر کے جَوَابُہٗ سے پھر اس کا جواب دینا ہے۔

امام رازی علیہ الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ دلالت مطابقی ! دلالت التزامی کو مستلزم ہے اس لئے کہ ہر ماہیت کا تصور اسکے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کے تصور کو مستلزم ہوتا ہے اور کچھ نہیں تو کم از کم لیس غیرہ کے تصور کو تو ضرور مستلزم ہوگا جیسے انسان کا تصور اس کے غیر انسان نہ ہونے کے تصور کو مستلزم ہے لہٰذا جب لفظ اس ماہیت پر بالمطابقہ دلالت کرے گا تو لازم فی التصور پر

بالالتزام دلالت کریگا لہذا جب دلالت مطابقی متحقق ہوگی تو التزامی بھی متحقق ہوگی۔

﴿جواب﴾: جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہیدی بات کا سمجھنا ضرور ہے کہ لازم کی باعتبار قوت وضعف کے چار قسمیں ہیں۔(۱) بین۔(۲) غیر بین۔ پھر ان میں سے ہرایک کی دودو قسمیں ہیں (۱) بالمعنیٰ الاخص۔(۲) بالمعنی الاعم۔

تو اس طرح کل چار قسمیں ہوگئیں۔

(۱) لازم بین بالمعنیٰ الاخص: وہ لازم ہے کہ ملزوم کا تصور اس کے تصور کے بغیر ناممکن ہو یعنی ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے، کسی اور دلیل کی احتیاج نہ ہو۔ جیسے بصر عمی کو لازم ہے بطور لازم بین بالمعنی الاخص کے۔

(۲) لازم غیر بین بالمعنیٰ الاخص: وہ لازم ہے کہ ملزوم کا تصور اس کے تصور کے بغیر ممکن ہو یعنی ملزو کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ آئے۔

(۳) لازم بین بالمعنی الاعم: ملزوم اور لازم کے تصور سے اور ان دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے ان کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل ہو۔ جیسے زوجیت اربعہ کو لازم ہے۔

(۴) لازم غیر بین بالمعنیٰ الاعم: ملزوم اور لازم کے تصور سے اور ان دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے ان کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل نہ ہو۔

❁ اب جواب یہ ہے کہ دلالت التزامی میں لازم سے مراد لازم بین بالمعنی الاخص ہے نہ کہ لازم بین بالمعنی الاعم اور لیس غیرہ لازم بین بالمعنی الاخص نہیں ہے کیونکہ لازم بین بالمعنی الاخص وہ ہوتا ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے اور یہاں ملزوم کے تصور سے لیس غیرہ کا تصور خود بخود حاصل نہیں ہوتا اسلئے کہ ہم بہت سی اشیاء کی ماہیات کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ان کے غیر کا خیال ہی نہیں آتا چہ جائیکہ لیس غیرہ کا خیال آئے یعنی اس کے غیر کے نہ ہونے کا خیال آئے پس ثابت ہوا کہ دلالت مطابقی کا التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے۔

وَمِنْ هٰذَا تَبَيَّنَ عَدَمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسرا دعویٰ بیان کرنا ہے کہ دلالت مطابقی کے دلالت التزامی مستلزم نہ ہونے کے بیان سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ دلالت تضمنی بھی دلالت التزامی کو مستلزم نہیں ہے، دلیل یہ ہے کہ جس طرح ماہیات بسیطہ کیلئے لازم ذہنی کا ہونا غیر معلوم ہے اسی طرح ماہیات مرکبہ کیلئے بھی لازم ذہنی کا ہونا غیر معلوم ہے اس لئے کہ یہ ہوسکتا ہے کہ ماہیات مرکبہ میں سے کوئی ماہیت مرکبہ ایسی ہو کہ اس کے لئے ایسا لازم نہ ہو کہ ماہیت کے تصور سے اس (لازم) کا تصور لازم آئے تو اس صورت میں جب لفظ کی دلالت ماہیت مرکبہ کے جزء پر ہوگی تو وہ دلالت تضمنی ہوگی لیکن لازم ذہنی کے نہ پائے جانیکی بناء پر دلالت التزامی متحقق نہ ہوگی، پس ثابت ہوا کہ دلالت تضمنی التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں تسامح:

وَفِیْ عِبَارَۃِ الْمُصَنِّفِ تَسَامُحٌ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت وَمِنْ هٰذَا تَبَیَّنَ عَدَمُ اسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ الْاِلْتِزَامَ میں تسامح ہے کیونکہ اس عبارت میں دعویٰ یہ ہے کہ دلالت تضمنی کا دلالت التزامی کو مستلزم نہ ہونا واضح اور ظاہر ہے لیکن اس کی جو دلیل دی ہے اس سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر نہیں وہ اس طرح کہ دلیل میں انہوں نے کہا کہ ماہیات مرکبہ میں سے ہر ماہیت کیلئے لازم ذہنی کا ہونا غیر معلوم ہے لہٰذا اس دلیل سے نتیجہ یہ نکلے گا کہ تضمنی کا التزامی کو مستلزم ہونا بھی غیر معلوم اور غیر ظاہر ہے جبکہ آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ تضمنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہے لہٰذا دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں کیونکہ دعویٰ ظہور عدم استلزام کا ہے اور جبکہ دلیل سے عدم ظہور استلزام سمجھا جا رہا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہے کیونکہ عدم علم العلم بالعدم نہیں ہوتا یعنی خالد کے آنے کا علم نہ ہونا اور ہے اور خالد کے نہ آنے کا علم ہونا اور ہے لہٰذا دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں۔

﴿جواب﴾: یہاں مضاف محذوف ہے اصل عبارت یوں تھی ....

وَمِنْ هٰذَا تَبَیَّنَ عَدَمُ تَبَیُّنِ اِسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ الْاِلْتِزَامَ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تابع متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا هُمَا اَیِ التَّضَمُّنُ وَالْاِلْتِزَامُ فَمُسْتَلْزِمَانِ لِلْمُطَابَقَةِ لِاَنَّهُمَا لَا یُوْجَدَانِ اِلَّا مَعَهَا لِاَنَّهُمَا تَابِعَانِ لَهَا وَالتَّابِعُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ تَابِعٌ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ وَاِنَّمَا قُیِّدَ بِالْحَیْثِیَّةِ اِحْتِرَازًا عَنِ التَّابِعِ الْاَعَمِّ کَالْحَرَارَۃِ لِلنَّارِ فَاِنَّهَا تَابِعَةٌ لِلنَّارِ وَقَدْ تُوْجَدُ بِدُوْنِهَا کَمَا فِی الشَّمْسِ وَالْحَرْکَۃِ اَمَّا مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلنَّارِ فَلَا تُوْجَدُ اِلَّا مَعَهَا وَفِیْ هٰذَا الْبَیَانِ نَظْرٌ لِاَنَّ التَّابِعَ فِی الصُّغْرٰی اِنْ قُیِّدَ بِالْحَیْثِیَّةِ مَنَعْنَاهَا وَاِنْ لَّمْ یُقَیَّدْ بِهَا لَمْ یَتَکَرَّرِ الْحَدُّ الْاَوْسَطُ فَلَمْ یُنْتِجِ الْمَطْلُوْبَ وَیُمْکِنُ اَنْ یُّجَابَ عَنْهُ بِاَنَّ الْحَیْثِیَّةَ فِی الْکُبْرٰی لَیْسَتْ قَیْدًا لِلْاَوْسَطِ بَلْ لِلْحُکْمِ فِیْهَا فَیَتَکَرَّرُ الْحَدُّ الْاَوْسَطُ نَعَمِ اللَّازِمُ مِنَ الْمُقَدَّمَتَیْنِ اَنَّ التَّضَمُّنَ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ تَابِعٌ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ وَهُوَ غَیْرُ الْمَطْلُوْبِ وَالْمَطْلُوْبُ اَنَّ التَّضَمُّنَ مُطْلَقًا لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ وَهُوَ غَیْرُ لَازِمٍ

﴿ترجمہ﴾: بہرحال وہ دونوں یعنی تضمنی اور التزامی تو وہ مطابقی کو مستلزم ہیں کیونکہ یہ دونوں اس کیساتھ ہی پائی جاتی ہیں، اس لئے کہ وہ دونوں مطابقی کے تابع ہیں، اور تابع! تابع ہونے کی حیثیت سے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے، اور

بلاشبہ حیثیت کی قید تابع اعم سے احتراز کیلئے لگائی گئی ہے، جیسے حرارت آگ کیلئے، پس بے شک وہ آگ کے تابع ہے حالانکہ اس کے بغیر بھی وہ کبھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ اور حرکت میں، بہر حال اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے تابع ہے، تو وہ آگ کیساتھ ہی پائی جاتی ہے، اور اس بیان میں نظر ہے اس لئے کہ جو تابع صغریٰ میں ہے اگر اس کو حیثیت کی قید کیساتھ مقید کر دیا جائے تو ہم اس کو روک دیں گے اور اگر اس کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو حد اوسط مکرر نہیں ہوگی، پس یہ منتج مطلوب نہیں ہوگی اور ممکن ہے کہ اس کا جواب دیا جائے کہ کبریٰ میں حیثیت حد اوسط کی قید نہیں ہے، بلکہ اس میں جو حکم ہے اس کے لئے (قید) ہے لہٰذا حد اوسط مکرر ہو جائے گی، ہاں دونوں مقدموں سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ تضمنی تابع ہونے کی حیثیت سے مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتی اور یہ مطلوب نہیں ہے اور مطلوب تو یہ ہے کہ تضمنی مطلقاً مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتی اور یہ (مقدمتین سے) لازم نہیں آتا۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّاهُمَااَیِ التَّضَمُّنُ وَالْاِلْتِزَام الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ چوتھا دعویٰ بیان کرنا ہے۔
کہ دلالت تضمنی اور التزامی دونوں دلالتِ مطابقی کو مستلزم ہیں یعنی جب بھی دلالت تضمنی اور التزامی پائی جائیگی تو مطابقہ بھی پائی جائیگی۔

لِاَنَّهُمَالَا یُوْجَدَانِ اِلَّاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر دلیل پیش کرنی ہے کہ دلالت مطابقی میں لفظ کی دلالت پورے معنی موضوع لہ پر ہوتی ہے اور دلالت تضمنی میں معنی موضوع لہٗ کے جز پر دلالت ہوتی ہے......اور پورے معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرنا اصل ہے اور جزء معنی موضوع لہ پر دلالت کرنا فرع ہے پھر اسی طرح دلالت مطابقی میں معنی موضوع لہٗ کے ملزوم پر دلالت ہوتی ہے اور دلالتِ التزامی میں معنی موضوع لہٗ کے لازم پر دلالت ہوتی ہے اور لفظ کا معنی موضوع لہٗ کے ملزوم پر دلالت کرنا اصل ہے اور معنی موضوع لہٗ کے لازم پر دلالت کرنا فرع ہے اور فرع اصل کے بغیر نہیں پائی جاتی یا یوں کہہ لیں کہ لفظ کا پورے معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرنا یہ متبوع ہے اور معنی موضوع لہ کے جز پر دلالت کرنا یا معنی موضوع لہ کے لازم پر دلالت کرنا یہ تابع ہے اور تابع من حیث انہ تابع متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تضمنی اور التزامی! دلالت مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں۔ اسے ہم بطور قیاس یوں کہہ سکتے ہیں کہ **اَلتَّضَمُّنُ وَالْاِلْتِزَامُ تَابِعَانِ لِلْمُطَابَقَةِ وَالتَّابِعُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ تَابِعٌ لَايُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ فَالتَّضَمُّنُ وَالْاِلْتِزَامُ لَايُوْجَدَانِ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ۔**

تابع کو ''حیثیت کی قید کیساتھ'' مقید کرنیکی وجہ:

وَاِنَّمَاقُيِّدَبِالْحَيْثِيَّةِالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تابع کو ''حیثیت کی قید کیساتھ'' مقید کرنیکی وجہ بیان کرنی ہے۔
کہ تابع کو حیثیت کی قید کیساتھ مقید کرنے کا مقصد تابع اعم سے احتراز کرنا ہے......اسلئے کہ تابع اعم متبوع کے بغیر پایا

جاتا ہے جیسے حرارت یہ آگ کے تابع ہے لیکن یہ آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے کیونکہ دھوپ اور حرکت سے بھی حرارت پیدا ہو جاتی ہے لیکن جب ہم یوں کہیں کہ اَلْحَرَارَةُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلنَّارِ اس وقت حرارت آگ کے بغیر نہیں پائی جائیگی۔

وَفِیْ هٰذَا الْبَیَانِ نَظْرٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اپنے دعویٰ "تضمنی اور التزامی مطابقی کو مستلزم ہے" پر جو دلیل بیان کی ہے اس دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کو شارح علیہ الرحمۃ نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے صغریٰ میں حیثیت کی قید نہیں لگائی جبکہ کبریٰ میں حیثیت کی قید لگائی ہے اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ صغریٰ میں حیثیت کی قید لگائیں گے یا نہیں؟ اگر آپ صغریٰ میں حیثیت کی قید لگائیں گے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ تضمنی اور التزامی یہ تابع کا مفہوم ہیں۔ حالانکہ یہ تابع کا مفہوم نہیں بلکہ تابع کے مفہوم کے افراد ہیں...... اور اگر آپ صغریٰ میں حیثیت کی قید نہیں لگاتے تو پھر حد اوسط متکرر نہیں ہوگی کیونکہ صغریٰ میں حد اوسط (یعنی التابع) حیثیت کی قید کیساتھ مقید نہیں جبکہ کبریٰ میں حد اوسط یعنی التابع حیثیت کی قید کیساتھ مقید ہے جب حد اوسط متکرر نہیں ہوگی تو نتیجہ بھی حاصل نہیں ہوگا کیونکہ نتیجہ حد اوسط کے متکرر رہونے پر موقوف ہوتا ہے۔

وَیُمْکِنُ اَنْ یُّجَابَ عَنْهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہم دوسری شق اختیار کریں گے یعنی ہم صغریٰ میں من حیث کی قید نہیں لگاتے...... لیکن رہی بات حد اوسط متکرر نہ ہونے کی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ من حیث انہ تابع یہ محکوم علیہ یعنی التابع کی قید نہیں ہے بلکہ حکم یعنی لا یوجد کی قید ہے لہٰذا حد اوسط متکرر ہے۔

نَعَمْ اللَّازِمُ مِنَ الْمُقَدَّمَتَیْنِ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کو غیر تسلی بخش قرار دینا ہے۔

کہ اگر مِنْ حَیْثُ کو لَا یُوْجَدُ کی قید بنائیں تو ایک اور خرابی لازم آتی ہے وہ یہ کہ دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں رہتی وہ اس طرح کہ ہمارا دعویٰ تو یہ تھا کہ تضمنی اور التزامی مطلقاً مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں جبکہ آپ نے جو دلیل دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تضمنی اور التزامی من حیث انه تابع مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاتیں لہٰذا دعویٰ عام اور مطلق ہے...... اور دلیل خاص اور مقید ہے......

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

لفظ کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ وَالدَّالُ بِالْمُطَابَقَةِ اِنْ قُصِدَ بِجُزْئِهٖ الدَّلَالَةُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمُرَكَّبُ كَرَامِي الْحِجَارَةِ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُفْرَدُ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا وہ لفظ جو معنی پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے تو وہ مرکب ہے، جیسے رامی الحجارۃ (پتھر پھینکنے والا) ورنہ تو مفرد ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَالدَّالُ بِالْمُطَابَقَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ لفظ دال بالمطابقۃ کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ لفظ دال بالمطابقۃ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مفرد۔ (۲) مرکب۔

وجہ حصر: لفظ دال بالمطابقہ دو حال سے خالی نہیں...... کہ لفظ کی جز سے اس کے معنی کی جز پر دلالت کا ارادہ کیا جائیگا یا نہیں کیا جائیگا...... اگر لفظ کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو وہ مرکب ہے ورنہ وہ مفرد ہے۔

مرکب کی تعریف:

مرکب وہ لفظ دال بالمطابقہ ہے کہ اس کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے۔

جیسے رَامِي الْحِجَارَةِ۔ (پتھر کو پھینکنے والا)۔

مفرد کی تعریف:

وہ لفظ دال بالمطابقہ ہے جس کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے۔ جیسے زَیْد۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾ اَقُوْلُ اللَّفْظُ الدَّالُ عَلَى الْمَعْنٰى بِالْمُطَابَقَةِ اِمَّا اَنْ يُقْصَدَ بِجُزْءٍ مِّنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ اَوْ لَا يُقْصَدَ فَاِنْ قُصِدَ بِجُزْءٍ مِّنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمُرَكَّبُ كَرَامِي الْحِجَارَةِ فَاِنَّ الرَّامِيَ مَقْصُوْدٌ مِّنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰى رَمْيٍ مَّنْسُوْبٍ اِلٰى مَوْضُوْعٍ مَّا وَالْحِجَارَةُ مَقْصُوْدٌ مِّنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْجِسْمِ الْمُعَيَّنِ وَمَجْمُوْعُ الْمَعْنَيَيْنِ مَعْنٰى رَامِي الْحِجَارَةِ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ وہ لفظ جو معنی پر مطابقۃً دلالت کرتا ہو یا تو اس کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے گا یا ارادہ نہیں کیا جائے گا پس اگر اس کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کا قصد کیا جائے تو وہ مرکب ہے، جیسے رامی الحجارۃ (پتھر پھینکنے والا) اس لئے کہ ''رامی'' سے اس رمی پر دلالت مقصود ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو اور ''حجارۃ'' سے جسم معین پر دلالت مقصود ہے، اور دونوں معنوں کا مجموعہ ''رامی الحجارۃ'' کے معنی ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اللَّفْظُ الدَّالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن کی توضیح کرنی ہے کہ اگر لفظ کی جزء سے اس کے معنیٰ کی جزء پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو اس کو مرکب کہتے ہیں۔ جیسے رامی الحجارۃ...... اس میں لفظ کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالات کا ارادہ کیا گیا ہے اس لئے کہ رامی سے مقصود اس ذات پر دلالت کرنا ہے جس کے ساتھ رمی قائم ہے اور حجارۃ سے مقصود جسم معین پر دلالت کرنا ہے اور ان کے معنوں کا مجموعہ رامی الحجارۃ کا معنی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

وجودِ مرکب کے لئے شرائط

﴿عبارت﴾: فَلَابُدَّاَنْ يَّكُوْنَ لِلَّفْظِ جُزْءٌ وَاَنْ يَّكُوْنَ لِجُزْئِهٖ دَلَالَةٌ عَلٰى مَعْنًى وَاَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى جُزْءَ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ مِنَ اللَّفْظِ وَاَنْ يَّكُوْنَ دَلَالَةُ جُزْءِ اللَّفْظِ عَلٰى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ مَقْصُوْدَةً فَيَخْرُجُ عَنِ الْحَدِّ مَا لَايَكُوْنُ لَهٗ جُزْءٌ اَصْلًا كَهَمْزَةِ الْاِسْتِفْهَامِ وَمَايَكُوْنُ لَهٗ جُزْءٌ لٰكِنْ لَادَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى مَعْنًى كَزَيْدٍ وَمَايَكُوْنُ لَهٗ جُزْءٌ دَالٌّ عَلَى الْمَعْنٰى لٰكِنْ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَا يَكُوْنُ جُزْءَ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ كَعَبْدِ اللّٰهِ عَلَمًافَاِنَّ لَهٗ جُزْءً كَعَبْدٍ دَالًّا عَلٰى مَعْنًى وَهُوَ الْعُبُوْدِيَّةُ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ جُزْءَ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ اَيِ الذَّاتِ الْمُشَخَّصَةِ وَمَايَكُوْنُ لَهٗ جُزْءٌ دَالٌّ عَلٰى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ وَلٰكِنْ لَايَكُوْنُ دَلَالَتُهٗ مَقْصُوْدَةً كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ اِذَاسُمِّيَ بِهٖ شَخْصٌ اِنْسَانِيٌّ فَاِنَّ مَعْنَاهُ حِيْنَئِذٍ الْمَاهِيَّةُ الْاِنْسَانِيَّةُ مَجْمُوْعُ مَفْهُوْمَيِ الْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ فَالْحَيَوَانُ مَثَلًاالَّذِيْ هُوَ جُزْءُ اللَّفْظِ دَالٌّ عَلٰى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِالَّذِيْ هُوَ تَشَخُّصُ الْاِنْسَانِيِّ لِاَنَّهٗ دَالٌّ عَلٰى مَفْهُوْمِ الْحَيَوَانِ وَمَفْهُوْمُ الْحَيَوَانِ جُزْءُ الْمَاهِيَّةِ الْاِنْسَانِيَّةِ وَهِيَ جُزْءٌ لِمَعْنَى اللَّفْظِ الْمَقْصُوْدِ لٰكِنْ دَلَالَةُ الْحَيَوَانِ عَلٰى مَفْهُوْمِهٖ لَيْسَتْ بِمَقْصُوْدٍ فِيْ حَالِ الْعَلَمِيَّةِ بَلْ لَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ اِلَّا الذَّاتُ الْمُشَخَّصَةُ

﴿ترجمہ﴾: پس ضروری ہے کہ لفظ کا کوئی جزء ہو اور یہ کہ اس کے جزء کے لئے معنی پر دلالت ہو، اور یہ کہ وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو، اور یہ کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر مقصود ہو، پس تعریف سے وہ (لفظ) نکل جائے گا جس کی کوئی جزء نہ ہو، جیسے ہمزۂ استفہام، اور وہ (لفظ نکل جائے گا) جس کی جزء تو ہو لیکن اس کی دلالت معنی پر نہ ہو، جیسے زید اور وہ (لفظ نکل جائے گا) جس کیلئے معنی پر دلالت کرنے والی جزء ہو لیکن وہ معنی، معنی مقصود کی جزء نہ ہو، جیسے عبداللہ علم ہونے کی حالت میں، پس بے شک اس کی جزء ہے جیسے عبد جو معنی پر دلالت کرتا ہے اور وہ عبودیت (بندگی) ہے لیکن یہ معنی مقصود یعنی ذات مشخصہ کا جزء نہیں ہے، اور وہ (لفظ نکل جائے گا) جس کی وہ جزء ہو جو معنی مقصود کی جزء پر دلالت کر رہی ہو، لیکن یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے ''حیوان ناطق'' جب کسی شخص انسانی کا نام رکھ دیا جائے کیونکہ اس کے معنی اس وقت ماہیت انسانیہ مع التشخص ہوں گے، اور ماہیت انسانیہ حیوان اور ناطق دونوں کے مفہوموں کا مجموعہ ہے، پس مثال کے طور پر حیوان جو لفظ (حیوان ناطق) کا جزء ہے یہ معنی مقصود یعنی شخص انسانی کی جزء پر دلالت کرتا ہے، اس لئے کہ یہ حیوان کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے، اور حیوان کا مفہوم ماہیت انسانیہ کی جزء ہے، اور ماہیت انسانیہ معنی مقصود کی جزء ہے لیکن حیوان کی دلالت اس کے مفہوم پر علمیت کی حالت میں مقصود نہیں ہے، بلکہ حیوان ناطق سے صرف ذات مشخصہ مقصود ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَلَابُدَّ اَنْ یَّكُوْنَ لِلَّفْظِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مرکب کی تعریف سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وجودِ مرکب کیلئے چار شرطیں ہیں، یاد رہے یہاں ایک اور شرط بھی ملحوظ ہے جو اگرچہ مذکور نہیں لیکن ہم نے اسے بھی پہلی شرط کے ساتھ ہی ذکر کر دیا ہے۔

(۱) لفظ کی جزء ہو......اور معنیٰ کی بھی جزء ہو۔ (۲) لفظ کی جزء معنیٰ کی جز پر دلالت کرے

(۳) وہ جزءِ لفظ جس معنیٰ پر دلالت کرے وہ معنیٰ مقصود ی کا جزء ہو۔ (۴) دلالت کرانا مقصود بھی ہو۔

فَیَخْرُجُ عَنِ الْحَدِّ مَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ شرائطِ مرکب پر تفریع باندھنا ہے کہ انہی شرائطِ اربعہ کی بناء پر مرکب کی تعریف سے وہ لفظ خارج ہو جائیگا جس کی جزء ہی نہ ہو۔ جیسے ہمزہ استفہام

☆ اور وہ لفظ بھی خارج ہو جائیگا جس کی جزء تو ہو لیکن اس کے معنیٰ کی جزء نہ ہو جیسے لفظ اللہ کہ اس کے اجزاء تو ہیں لیکن اس کا معنیٰ یعنی ذات باری تعالیٰ اجزا سے پاک ہیں۔

☆ اور وہ لفظ بھی خارج ہو جائیگا جس کی جزء بھی ہو اور معنی پر دلالت بھی کرے......لیکن وہ جزءِ لفظ! جس معنی پر دلالت کرے وہ معنی مقصودی کا جزء نہ ہو۔ جیسے عبداللہ جب کسی کا علم ہو......تو لفظ عبداللہ کی جزء بھی ہے مثلاً عبد اور یہ! معنی عبودیت پر دلالت بھی کرتا ہے لیکن جس معنی (عبودیت) پر دلالت کرتا ہے یہ معنی مقصودی کی جزء نہیں ہے......کیونکہ نام رکھنے کی وجہ سے

مقصود! ذات معینہ و مشخصہ ہے۔

☆ وہ لفظ بھی خارج ہو جائیگا جس کی جزء بھی ہو اور معنی پر دلالت بھی کرے اور وہ جزءِ لفظ! جس معنی پر دلالت وہ معنی مقصودی کا جزء بھی ہو......لیکن اس دلالت کا قصد وارادہ نہ کیا گیا ہو۔ جیسے حیوان ناطق! جب کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے ......کیونکہ اس صورت میں اس کا معنی ہوگا ماہیت انسانی مع التشخص ......اور ماہیت انسانی حیوان اور ناطق کے مفہوم کا مجموعہ ہے ، اب یہاں حیوان لفظ کی جزء ہے اور معنی مقصودی یعنی ماہیت انسانی مع التشخص کے جزء پر دلالت بھی کر رہا ہے کیونکہ حیوان دال ہے حیوان کے مفہوم پر......اور حیوان کا مفہوم جزء ہے ماہیت انسانیہ کا......اور ماہیت انسانیہ جزء ہے معنی مقصودی یعنی ماہیت انسانیہ مع التشخص کی......لہٰذا حیوان ایسے معنی پر دلالت کر رہا ہے جو معنی مقصودی کی جزء ہے لیکن اس دلالت کا نام رکھتے وقت ارادہ نہیں کیا گیا کیونکہ نام رکھتے وقت ذات معین و مشخص مقصود تھا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

لفظِ مفرد کی تعریف و تقسیم

﴿عبارت﴾: وَاِلَّااَیْ وَاِنْ لَّمْ یُقْصَدْ بِجُزْءٍ مِّنْهُ الدَّلَالَةُ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ فَهُوَالْمُفْرَدُسَوَاءٌ لَمْ یَكُنْ لَهٗ جُزْءٌ اَوْ كَانَ لَهٗ جُزْءٌ وَلَمْ یَدُلَّ عَلٰی مَعْنًی اَوْ كَانَ لَهٗ جُزْءٌ دَالٌّ عَلٰی مَعْنًی وَلَایَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰی جُزْءَ الْمَعْنٰی الْمَقْصُوْدِ مِنَ اللَّفْظِ كَعَبْدِ اللّٰهِ اَوْ كَانَ لَهٗ جُزْءٌ دَالٌّ عَلٰی جُزْءِ الْمَعْنٰی الْمَقْصُوْدِ وَلٰكِنْ لَمْ یَكُنْ دَلَالَتُهٗ مَقْصُوْدَةً فَحَدُّ الْمُفْرَدِ یَتَنَاوَلُ الْاَلْفَاظَ الْاَرْبَعَةَ فَاِنْ قُلْتَ الْمُفْرَدُ مُقَدَّمٌ عَلَی الْمُرَكَّبِ طَبْعًافَلِمَ اَخَّرَهٗ وَضْعًاوَمُخَالَفَةُ الْوَضْعِ الطَّبْعَ فِیْ قُوَّةِ الْخَطَا عِنْدَ الْمُحَصِّلِیْنَ فَنَقُوْلُ لِلْمُفْرَدِوَالْمُرَكَّبِ اِعْتِبَارَانِ اَحَدُهُمَابِحَسْبِ الذَّاتِ وَهُوَ مَاصَدَقَ عَلَیْهِ الْمُفْرَدُ مِنْ زَیْدٍ وَعَمْرٍو وَغَیْرِهِمَاوَثَانِیْهِمَابِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ وَهُوَ مَاوَضَعَ اللَّفْظُ بِاِزَائِهٖ كَالْكَاتِبِ مَثَلًا فَاِنَّ لَهٗ مَفْهُوْمًاوَهُوَ شَیْءٌ لَهُ الْكِتَابَةُ وَذَاتًا وَهُوَمَاصَدَقَ عَلَیْهِ الْكَاتِبُ مِنْ اَفْرَادِ الْاِنْسَانِ فَاِنْ عَنَیْتُمْ بِقَوْلِكُمْ الْمُفْرَدُ مُقَدَّمٌ عَلَی الْمُرَكَّبِ طَبْعًا اَنَّ ذَاتَ الْمُفْرَدِ مُقَدَّمٌ عَلٰی ذَاتِ الْمُرَكَّبِ فَمُسَلَّمٌ وَلٰكِنْ تَاخِیْرُهٗ هٰهُنَافِی التَّعْرِیْفِ وَالتَّعْرِیْفُ لَیْسَ بِحَسْبِ الذَّاتِ بَلْ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ وَاِنْ عَنَیْتُمْ بِهٖ اَنَّ مَفْهُوْمَ الْمُفْرَدِ مُقَدَّمٌ عَلٰی مَفْهُوْمِ الْمُرَكَّبِ فَهُوَ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْقُیُوْدَ فِیْ مَفْهُوْمِ الْمُرَكَّبِ وُجُوْدِیَّةٌ وَفِیْ مَفْهُوْمِ الْمُفْرَدِ عَدَمِیَّةٌ وَالْوُجُوْدُ فِی التَّصَوُّرِ سَابِقٌ عَلَی الْعَدَمِ فَلِذَااَخَّرَالْمُفْرَدَ فِی التَّعْرِیْفِ وَقَدَّمَهٗ فِی الْاَقْسَامِ وَالْاَحْكَامِ

لِاَنَّهَا بِحَسْبِ الذَّاتِ

﴿ترجمہ﴾: ورنہ یعنی لفظ کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد ہے خواہ اس کی جزء ہی نہ ہو یا اس کی جزء تو ہو لیکن معنیٰ پر نہ دلالت کرتی ہو یا اس کی جزء معنیٰ پر دلالت بھی کرتی ہو مگر یہ لفظ کے معنی مقصود کی جزء نہ ہو جیسے عبداللہ، یا اس کی جزء معنیٰ مقصود کے جزء پر دلالت (بھی) کرتی ہو، لیکن اس کی دلالت مقصود نہ ہو پس مفرد کی تعریف چاروں طرح کے الفاظ کو شامل ہے، پس اگر آپ اعتراض کریں کہ مفرد مرکب پر طبعًا مقدم ہوتا ہے، پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کو وضعاً کیوں مؤخر کیا؟ حالانکہ وضع کا طبع کے مخالف ہونا مناطقہ کے نزدیک غلطی کے درجہ میں ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ مفرد اور مرکب کے دو اعتبار ہیں ان میں سے ایک ذات کے اعتبار سے ہے اور یہ وہ ہوتا ہے جس پر مفرد صادق آتا ہے جیسے زید، عمرو غیرہ، اور ان میں سے دوسرا مفہوم کے اعتبار سے ہے اور یہ وہ ہے کہ جس کے مقابلہ میں لفظ وضع کیا گیا ہو جیسے کاتب، کیونکہ اس کا ایک مفہوم ہے اور وہ چیز ہے جس پر کاتب صادق آتا ہے انسان کے افراد میں سے، پس اگر آپ اپنے قول اَلْمُفْرَدُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمُرَكَّبِ طَبْعًا سے یہ مراد لیں کہ مفرد کی ذات مرکب کی ذات پر مقدم ہے تو یہ قابل تسلیم ہے لیکن یہاں مفرد کا مؤخر کرنا تعریف میں ہے اور تعریف ذات کے اعتبار سے ہے اور اگر آپ اس سے یعنی اپنے قول المفرد مقدم علی المرکب طبعا سے یہ مراد لیں کہ مفرد کا مفہوم مرکب کے مفہوم پر مقدم ہوتا ہے تو یہ غیر مسلم ہے کیونکہ مرکب کے مفہوم میں قیودات وجودی ہیں اور مفرد کے مفہوم مین عدمی ہیں اور وجود تصور میں عدم پر مقدم ہے اسی لئے مفرد کو تعریف میں مؤخر کیا اور اس کو اقسام اور احکام میں مقدم کیا، کیونکہ اقسام واحکام ذات کے اعتبار سے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ يُقْصَدْ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ تین باتیں بیان کرنی ہیں۔

(۱) قولِ ماتن اِلَّا فَمُفْرَدٌ میں اِلَّا استثنائیہ نہیں بلکہ اِنْ لَمْ کے معنی میں ہے۔

(2) قولِ ماتن وَاِلَّا فَمُفْرَدٌ کا عطف کس پر ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ کی عبارت اِنْ لَّمْ يُقْصَدْ الخ نے بتادیا اس کا عطف ماتن کے قول اِنْ قُصِدَ الخ پر ہے، کیونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے اور یہاں بھی اِنْ قُصِدَ الخ اور وَهُوَ اِنْ لَمْ يُقْصَدْ الخ میں لفظی مناسبت ہے۔

(3) لفظِ مفرد کی تعریف کرنی ہے کہ اگر لفظ کی جزء سے معنی کی جزء پر دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے تو وہ مفرد ہے۔

سَوَاءٌ لَمْ يَكُنْ لَهٗ جُزْءٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ لفظِ مفرد کی تقسیم بیان کرنی ہے۔

کہ لفظِ مفرد کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) لفظ کی جزء ہی نہ ہو۔ جیسے ہمزہ استفہام۔

(۲) لفظ کی جزءتو ہولیکن معنی کی جزء پر دلالت نہ کرے۔جیسے زید

(۳) لفظ کی جزءبھی ہواور معنی کی جزءپر دلالت بھی کرےلیکن وہ جزءِلفظ! جس معنی پر دلالت کرے وہ معنی مقصودی کا جزء نہ ہو۔جیسے :عبداللہ کسی کا علم ہو۔لفظ عبداللہ کی جزءبھی ہے مثلاً عبداوریہ! معنی عبودیت پر دلالت بھی کرتا ہے لیکن جس معنی (عبودیت) پر دلالت کرتا ہے یہ معنی مقصودی کی جزنہیں ہے...... کیونکہ نام رکھنے کی وجہ سے مقصود! ذاتِ معینہ ومشخصہ ہے۔

(۴) لفظ کی جزءبھی ہواورلفظ کی جزمعنی مقصودی کی جزءپر دلالت بھی کرے،لیکن دلالت کرانا مقصود نہ ہو۔جیسے حیوان ناطق جب کسی انسان کا نام ہو۔کیونکہ اس صورت میں اس کا معنی ہوگا ماہیت انسانی مع التشخص ......اور ماہیت انسانی حیوان اور ناطق کے مفہوم کا مجموعہ ہے، اب یہاں حیوان! لفظ کی جزءہےاور معنی مقصودی یعنی ماہیت انسانی مع التشخص کے جزءپر دلالت بھی کرر ہا ہے کیونکہ حیوان دال ہے حیوان کے مفہوم پر......اور حیوان کا مفہوم جزءہے ماہیت انسانیہ کا......اور ماہیت انسانیہ جز ہے معنی مقصودی یعنی ماہیت انسانیہ مع التشخص کی......لہٰذا حیوان ایسے معنی پر دلالت کرر ہا ہے جو معنی مقصودی کی جز ہےلیکن اس دلالت کا نام رکھتے وقت ارادہ نہیں کیا گیا کیونکہ نام رکھتے وقت ذات معین ومشخص مقصود تھا۔

فَإِنْ قُلْتَ الْمُفْرَدُالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کونقل کرکےاس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾:۔ لفظِ مفرد! لفظِ مرکب پرطبعاً مقدم ہوتا ہے......تو وضعاً بھی مقدم ہونا چاہیے تھا تا کہ وضع طبع کے موافق ہوجاتی لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے مفردکو وضعاً موخرکرکے طبع کی مخالفت کی ہے اور وضع! کا طبع کے مخالف ہونا عندالمناطقہ غلطی کے مرتبے میں ہے۔

﴿جواب﴾:۔قبل از جواب ایک تمہید جاننا ضروری ہے۔

تمہید: مفرداورمرکب کےدواعتبار ہیں۔(۱) بحسب الذات۔ (۲) بحسب المفہوم۔

اعتبار بحسب الذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جس پر مفرد یا مرکب صادق آئے ......اور اعتبار بحسب المفہوم کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جس کے مقابلے میں مفرد یا مرکب کو وضع کیا گیا ہے مثلاً کا تب یہ مفرد ہےاوراس کے دواعتبار ہیں۔

(۱) اعتبار بحسب الذات۔ (۲) اعتبار بحسب المفہوم۔

اعتبار بحسب الذات یہ ہے کہ وہ چیز جس پر کا تب صادق آتا ہے یعنی کا تب کا مصداق جیسے زیدوعمرو وغیرہ۔

اوراعتبار بحسب المفہوم یہ ہے کہ وہ چیز جس کے مقابلے میں لفظ کا تب وضع کیا گیا ہےاوروہ چیز شَیْءٌ لَہُ الْکِتَابَۃُ ہے۔

☆ اس تمہید کو جان لینے کے بعد معترض صاحب! ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ مفرد مرکب سے کسی اعتبار سے طبعاً مقدم ہے؟......بحسب الذات یا بحسب المفہوم؟اگرآپ کہیں کہ بحسب الذات مقدم ہے یعنی مفرد کی ذات مرکب کی ذات پر مقدم ہےتو یہ مسلم ہےلیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کوتعریف میں مؤخر کیا ہے اور تعریف مفہوم کے اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ ذات کے اعتبار سے پس مفرد! مرکب پر جس اعتبار سے مقدم ہے اسکواس اعتبار سے مصنف علیہ الرحمۃ نے مؤخر نہیں کیا اور

جس اعتبار سے مؤخر کیا ہے اس اعتبار سے وہ مقدم نہیں ......اور اگر آپ کہیں کہ مفرد مرکب پر بحسب المفہوم مقدم ہے تو یہ باطل ہے اس لئے کہ مرکب کا مفہوم وجودی ہے اس کے مفہوم میں قیودات وجود یہ ہیں جبکہ مفرد کا مفہوم عدمی ہے کہ اس کے مفہوم میں قیودات عدمیہ ہوتی ہیں اور وجود تصور میں عدم سے مقدم ہوتا ہے پس چونکہ تعریف بحسب المفہوم ہوتی ہے اسی لئے تعریف میں مفرد کو مؤخر کیا اور احکام اور اقسام ذات کے اعتبار سے ہوتے ہیں اس لئے احکام اور اقسام میں مفرد کو مرکب پر مقدم کیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیوں؟

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَا اعْتُبِرَفِی الْمَقْسَمِ دَلَالَۃُ الْمُطَابَقَۃِ لَاالتَّضَمُّنَ وَالْاِلْتِزَامَ لِاَنَّ الْمُعْتَبَرَفِیْ تَرْکِیْبِ اللَّفْظِ وَ اَفْرَادِہٖ دَلَالَۃُ جُزْئِہٖ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاہُ الْمُطَابَقِی وَعَدَمُ دَلَالَتِہٖ عَلَیْہِ لَا دَلَالَۃُ جُزْئِہٖ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاہُ التَّضَمُّنِی اَوِ الْاِلْتِزَامِی وَعَدَمُ دَلَالَتِہٖ عَلَیْہِ فَاِنَّہٗ لَوْ اِعْتَبَرَ التَّضَمُّنَ اَوِ الْاِلْتِزَامَ فِی التَّرْکِیْبِ وَ الْاِفْرَادِ لَزِمَ اَنْ یَّکُوْنَ اللَّفْظُ الْمُرَکَّبُ مِنْ لَفْظَیْنِ مَوْضُوْعَیْنِ لِمَعْنَیَیْنِ بَسِیْطَیْنِ مُفْرَدًالِعَدَمِ دَلَالَۃِ جُزْءِ اللَّفْظِ عَلٰی جُزْءِ الْمَعْنٰی التَّضَمُّنِی اِذْلَاجُزْءَ لَہٗ وَاَنْ یَّکُوْنَ اللَّفْظُ الْمُرَکَّبُ مِنَ اللَّفْظَیْنِ الْمَوْضُوْعَیْنِ بِاِزَاءِ مَعْنًی لَہٗ لَازِمٌ ذِہْنِیٌّ بَسِیْطٌ مُفْرَدًالِاَنَّ شَیْئًا مِّنْ جُزْئِی اللَّفْظِ لَادَلَالَۃَ عَلٰی جُزْءِ الْمَعْنٰی الْاِلْتِزَامِی

﴿ترجمہ﴾: اور بے شک مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا ہے نہ کہ تضمنی اور التزامی کا اس لئے کہ لفظ کے مرکب اور مفرد ہونے میں لفظ کی جزء کا اس کے معنی مطابقی کی جزء پر دلالت کرنا یا نہ کرنا معتبر ہے نہ کہ لفظ کی جزء کا اس کے معنی تضمنی اور التزامی کی جزء پر دلالت کرنا یا نہ کرنا، اس لئے کہ اگر مرکب اور مفرد ہونے میں تضمنی یا التزامی کا اعتبار کیا جائے تو اس لفظ کا جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنی کیلئے وضع کئے گئے ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا، لفظ کی جزء کی دلالت معنی تضمنی کی جزء پر نہ ہونے کی وجہ سے، کیونکہ اس کا تو کوئی جزء ہی نہیں ہے، اور یہ کہ وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو، جو ایسے معنی کے لئے وضع کئے گئے ہوں جس کا لازم ذہنی بسیط ہو، مفرد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ لفظ کے دونوں جزء میں سے کسی جزء کی معنی التزامی کے جزء پر دلالت نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا اعْتُبِرَفِی الْمَقْسَمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سؤال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے متن میں کہا تھا کہ لفظ دال بالمطابقہ کی دو قسمیں ہیں (١) مفرد (٢) مرکب تو مصنف علیہ الرحمۃ نے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا ہے اور دلالت تضمنی اور التزامی کا اعتبار نہیں کیا ہے، ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: مصنفؒ نے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا ہے، تضمنی اور التزامی کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ نفس الامر میں لفظ کے مفرد اور مرکب ہونے میں اس بات کا تو اعتبار کیا جاتا ہے کہ لفظ کی جز معنی مطابقی کی جز پر دال ہے یا نہیں ......لیکن اس بات کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ لفظ کی جز معنی تضمنی اور معنی التزامی کی جز پر دال ہے یا نہیں، چونکہ لفظ کے مفرد یا مرکب ہونے میں معنی مطابقی کا اعتبار کیا جاتا ہے اور معنی تضمنی اور معنی التزامی کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، پس اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا ہے اور دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کا اعتبار نہیں کیا۔

مقسم میں دلالتِ تضمنی اور التزامی کا اعتبار کیوں نہیں؟

❁ رہی یہ بات کہ لفظ کے مفرد یا مرکب ہونے میں دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کا اعتبار کیوں نہیں کیا جاتا؟

☆ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم لفظ کے مفرد اور مرکب ہونے میں دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کا اعتبار کرلیں تو اس صورت میں مرکب کا مفرد ہونا لازم آئے گا......یعنی مرکب کی تعریف جامع نہیں رہے گی اور مفرد کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی......کیونکہ اگر لفظ کے مفرد یا مرکب ہونے میں دلالت تضمنی کا اعتبار کریں تو اب مفرد اور مرکب کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ کی جز معنی تضمنی کی جز پر دلالت کرے تو مرکب ہے ورنہ مفرد ہے اس صورت میں وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو کہ وہ دونوں لفظ دو معنی بسیط کیلئے موضوع ہوں تو اس لفظ کا (جو حقیقت میں معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہے) معنی تضمنی کے اعتبار سے مفرد ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ اس لفظ کی جز معنی تضمنی کی جز پر دلالت نہیں کرسکتی کیونکہ معنی تضمنی کی جز ہی نہیں کیونکہ وہ خود بسیط ہے پس جب لفظ کی جزء معنی تضمنی کی جز پر دلالت ہی نہیں کرسکتی تو وہ مرکب نہیں ہوگا حالانکہ حقیقت میں معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب تھا تو اس طرح مرکب کا مفرد ہونا لازم آئیگا۔

☆ اسی طرح اگر لفظ کے مفرد اور مرکب ہونے میں دلالت التزامی کا اعتبار کرلیں تو مفرد اور مرکب کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر لفظ معنی التزامی کی جز پر دال ہو تو مرکب ہے ورنہ وہ مفرد ہے، اب اس صورت میں لفظین سے مرکب وہ لفظ جو ایسے معنی کیلئے موضوع ہو کہ اس کا لازم ذہنی بسیط ہو تو اس لفظ کا (جو حقیقت میں معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب تھا) مفرد ہونا لازم آئیگا کیونکہ لفظ کی جزء معنی التزامی کی جزء پر دلالت ہی نہیں کرسکتی، کیونکہ لازم ذہنی خود بسیط ہے جس کی کوئی جزء ہی نہیں تو جب لفظ کی جز معنی التزامی کی جز پر دلالت نہیں کرسکتی......تو وہ مفرد ہوگا حالانکہ وہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب تھا تو اس طرح مرکب کا مفرد ہونا لازم آئیگا، اور مرکب کا مفرد ہونا باطل ہے......پس اس بطلان سے بچنے کے لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے مقسم میں معنی تضمنی اور التزامی کا اعتبار نہیں کیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دو حالتوں اور ایک حالت کا حکم

﴿عبارت﴾: وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ غَايَةَ مَافِي الْبَابِ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّفْظُ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْمَعْنَى الْمُطَابِقِيْ مُرَكَّبًا وَ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْمَعْنَى التَّضَمُّنِيْ اَوِ الْاِلْتِزَامِيْ مُفْرَدًا وَلَمَّا جَازَ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّفْظُ بِاعْتِبَارِ مَعْنَيَيْنِ مُطَابِقِيَيْنِ مُفْرَدًا وَمُرَكَّبًا كَمَافِي عَبْدِ اللّٰهِ لِاَنَّ مَدْلُوْلَهُ الْمُطَابِقِيَّ قَبْلَ الْعَلَمِيَّةِ يَكُوْنُ مُرَكَّبًا وَبَعْدَهَا يَكُوْنُ مُفْرَدًا فَلِمَ لَايَجُوْزُ ذَالِكَ الْمَعْنَى الْمُطَابِقِيْ وَالْمَعْنَى التَّضَمُّنِيْ اَوِ الْاِلْتِزَامِيْ

﴿ترجمہ﴾: اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک لفظ معنی مطابقی کی طرف نظر کرتے ہوئے مرکب ہو، اور معنی تضمنی یا التزامی کی طرف نظر کرتے ہوئے مفرد ہو، اور جب ایک لفظ کا دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا جائز ہے جیسا کہ لفظ عبداللہ میں، کیونکہ اس کا مدلول مطابقی علمیت سے پہلے مرکب ہے اور علمیت کے بعد مفرد ہے تو پھر یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ لفظ معنی مطابقی اور تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے (مفرد اور مرکب) ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ غَايَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے مقسم میں دلالت مطابقی کے معتبر ہونے اور دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کے معتبر نہ ہونے میں جو دلیل دی ہے (کہ مقسم میں تضمنی اور التزامی کے اعتبار کرنے سے مرکب کا مفرد ہونا لازم آئیگا) یہ دلیل محل اعتراض ہے اس لئے کہ اگر لفظ کے مفرد اور مرکب ہونے میں دلالت تضمنی اور التزامی کا اعتبار کرلیا جائے تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئیگا کہ ایک لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو، اس میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اس صورت میں ایک لفظ کا مفرد اور مرکب ہونا دو مختلف معنوں کے اعتبار سے لازم آرہا ہے جبکہ ایک ہی لفظ دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب بھی ہوتا ہے اور مفرد بھی...... مثلاً عبداللہ قبل العلمیت معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہے اور بعد العلمیت معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد ہے پس جب ایک لفظ کا دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا جائز ہے تو پھر ایک لفظ کا معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہونا اور معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے مفرد ہونا بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔

﴿جواب﴾:۔ یہ قیاس قیاس مع الفاروق ہے اس لئے کہ آپ نے جو مقیس علیہ بیان کیا ہے یعنی عبداللہ اس کا معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا دو مختلف حالتوں کے اعتبار سے ہے اور وہ حالتیں قبل العلمیت اور بعد العلمیت کی ہیں

یعنی قبل العلمیت معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہے اور بعد العلمیت معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد ہے۔تو جب حالتوں میں اختلاف ہے تو وضع میں بھی اختلاف ہوگا پس جب وضع میں اختلاف ہے تو ان میں امتیاز ہو جائیگا بخلاف اس صورت کے کہ جب لفظ! معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو اور معنی تضمنی یا معنی التزامی کے اعتبار مفرد ہو تو اس صورت میں ایک ہی حالت میں لفظ کا معنیٰ مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا معنی التزامی اعتبار سے مفرد ہونا لازم آئے گا پس جب حالتوں میں اختلاف نہیں ہوگا تو اوضاع میں بھی اختلاف نہیں ہوگا اور اس لئے امتیاز بھی حاصل نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ اَلْاِفْرَادُ وَالتَّرْکِیْبُ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنٰی التَّضَمُّنِیْ اَوِ الْاِلْتِزَامِیْ لَایَتَحَقَّقُ اِلَّااِذَاتَحَقَّقَ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنٰی الْمُطَابِقِیْ اَمَّافِی التَّضَمُّنِیْ فَلِاَنَّهٗ مَتٰی دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ التَّضَمُّنِیْ دَلَّ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ الْمُطَابِقِیْ لِاَنَّ الْمَعْنٰی التَّضَمُّنِیْ جُزْءُ الْمَعْنٰی الْمُطَابِقِیْ وَجُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ وَاَمَّافِی الْاِلْتِزَامِ فَلِاَنَّهٗ مَتٰی دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهُ الْاِلْتِزَامِیْ بِالْاِلْتِزَامِ فَقَدْدَلَّ عَلٰی جُزْءِ الْمَعْنٰی الْمُطَابِقِیْ بِالْمُطَابَقَةِ لِامْتِنَاعِ تَحَقُّقِ الْاِلْتِزَامِ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ وَقَدْ یَتَحَقَّقُ الْاِفْرَادُ وَالتَّرْکِیْبُ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنٰی الْمُطَابِقِیْ لَابِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنٰی التَّضَمُّنِیْ اَوِ الْاِلْتِزَامِیْ کَمَا فِی الْمِثَالَیْنِ الْمَذْکُوْرَیْنِ فَلِهٰذَاخَصَّصَ الْقِسْمَةَ اِلَی الْاِفْرَادِ وَالتَّرْکِیْبِ بِالْمُطَابَقَةِ اِلَّا اَنَّ هٰذَا الْوَجْهَ یُفِیْدُ اَوْلَوِیَّةَ اِعْتِبَارِ الْمُطَابَقَةِ فِی الْقِسْمَةِ وَالْوَجْهُ الْاَوَّلُ اِنْ تَمَّ یُفِیْدُ وُجُوْبَ اِعْتِبَارِ الْمُطَابَقَةِ فِی الْقِسْمَةِ

﴿ترجمہ﴾: پس بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ مفرد اور مرکب ہونا معنی تضمنی یا التزامی کی طرف نسبت کرتے ہوئے متحقق نہیں ہوتا ہے مگر اسی وقت جب معنی مطابقی کی طرف نسبت کرتے ہوئے متحقق ہو، بہر حال تضمنی میں تو اس لئے کہ جب لفظ کی جزء اس کے معنی تضمنی کی جزء پر دلالت کریگا اور وہ اس کے معنیٰ مطابقی کی جزء پر بھی دلالت کریگا اس لئے کہ معنی تضمنی ! معنی مطابقی کا جزء ہے اور جزء کا جزء ! جزء ہوتا ہے، اور التزامی میں تو اس لئے کہ جب لفظ کا جزء اس کے معنی التزامی کی جزء پر بالالتزام دلالت کرے گا تو وہ معنی مطابقی کی جزء پر بھی مطابقۃً دلالت کرے گا، کیونکہ التزامی کا بغیر مطابقی کے متحقق ہونا محال ہے، اور کبھی مفرد اور مرکب ہونا معنی مطابقی کی طرف نسبت کرتے ہوئے متحقق ہوتا ہے نہ کہ معنی تضمنی یا التزامی کی طرف نسبت کرتے ہوئے، جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں، اس وجہ سے مفرد اور مرکب ہونے کی تقسیم کو مطابقی کیساتھ خاص کیا ہے مگر یہ وجہ تقسیم میں مطابقی کے اعتبار کرنے کی اولویت کا فائدہ دیتی ہے اور وجہ اول اگر تام ہو جائے تو وہ تقسیم میں مطابقی کے اعتبار کرنے کے وجوب کا فائدہ دیتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ اَلْاِفْرَادُالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ سوال مقدر (کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا ہے اور دلالت تضمنی اور التزامی کا اعتبار نہیں کیا ہے) کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: جنابِ عالی! اگر لفظ معنی تضمنی اور معنی التزامی کے اعتبار سے مرکب ہو تو وہ معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی ضرور مرکب ہوگا وہ اس طرح کہ معنی تضمنی کے اعتبار سے لفظ کے مرکب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کی جز معنی تضمنی کی جز پر دلالت کرے اور جب لفظ کی جز معنی تضمنی کی جز پر دلالت کریگی تو معنی مطابقی کی جزء پر بھی ضرور دلالت کریگی کیونکہ معنی تضمنی خود معنی مطابقی کی جز ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء کا جزء بھی جزء ہوتا ہے لہٰذا جب لفظ کی جز معنی تضمنی کی جز پر دلالت کریگی تو معنی مطابقی کی جز پر بھی ضرور دلالت کریگی پس ثابت ہوا کہ جب لفظ معنی تضمنی کے اعتبار سے مرکب ہوگا تو معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی مرکب ہوگا۔

اسی طرح لفظ کا معنی التزامی کے اعتبار سے مرکب ہونیکا مطلب یہ ہے کہ لفظ کی جز معنی التزامی کی جز پر دلالت کرے اور جب لفظ کی جز معنی التزامی کی جز پر دلالت کریگی تو معنی مطابقی کی جز پر بھی ضرور دلالت کریگی، اس لئے کہ التزامی تابع اور فرع ہے اور مطابقی اصل اور متبوع ہے اور قاعدہ ہے کہ اَلتَّابِعُ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ تَابِعٌ لَایُوْجَدُبِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ تو جب لفظ کی جز معنی التزامی کی جز پر بالالتزام دلالت کریگی تو معنی مطابقی کی جز پر بھی بالمطابقہ ضرور دلالت کریگی، پس ثابت ہوا کہ جب لفظ معنی التزامی کے اعتبار سے مرکب ہوگا تو معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی ضرور مرکب ہوگا۔ جبکہ اس کا عکس نہیں ہوسکتا، یعنی جب لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو تو یہ ضروری نہیں کہ لفظ معنی تضمنی اور معنی التزامی کے اعتبار سے بھی مرکب ہو مثلاً ایک لفظ ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو معنی بسیط کیلئے موضوع ہیں تو اس صورت میں لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہوگا لیکن معنی تضمنی کے اعتبار سے مرکب نہیں ہوگا کیونکہ معنی تضمنی بسیط ہے، اسکا کوئی جز نہیں ہے اور اسی طرح لفظین سے مرکب ایسا لفظ جو ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس کا لازم ذہنی بسیط ہے تو اس صورت میں لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہوگا لیکن معنی التزامی کے اعتبار سے مرکب نہیں ہوگا کیونکہ لازم ذہنی بسیط ہے اس کی کوئی جز نہیں ...... پس معلوم ہوا کہ جب لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو تو معنی تضمنی اور معنی التزامی کے اعتبار سے مرکب ہونا ضروری نہیں ...... لیکن جب لفظ معنی تضمنی یا معنی التزامی کے اعتبار سے مرکب ہو تو پھر وہ معنی مطابقی کے اعتبار سے بھی ضروری مرکب ہوگا۔

☆ الغرض! لفظ کا معنی تضمنی اور معنی التزامی کے اعتبار سے مرکب ہونا معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہونے پر موقوف ہے لیکن لفظ کا معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہونا معنی تضمنی اور معنی التزامی کے اعتبار سے مرکب ہونے پر موقوف نہیں ہے اسی لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا اور دلالت تضمنی اور دلالت التزامی کا اعتبار نہیں کیا۔

دونوں جوابات میں فرق:

اِلّا اَنَّ هٰذَا الْوَجْهَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دونوں جوابات کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔ کہ اگر پہلی جواب کو تام تسلیم کرلیں تو اس سے مقسم میں دلالت مطابقی کے اعتبار کا وجوب ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر دلالت مطابقی کا اعتبار نہ کیا جائے تو مرکب کی تعریف کا غیر جامع اور مفرد کی تعریف کا غیر مانع ہونا لازم آتا ہے۔ اور دوسرے جواب سے مقسم میں دلالت مطابقی کے اعتبار کی اولویت ثابت ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

لفظ مفرد کی تقسیم

﴿عبارت﴾: قَالَ وَهُوَ اِنْ لَمْ يَصْلُحْ لِاَنْ يُّخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ فَهُوَ الْاَدَاةُ كَفِيْ وَلَا وَاِنْ صَلُحَ لِذٰلِكَ فَاِنْ دَلَّ بِهَيْئَتِهٖ عَلٰى زَمَانٍ مُّعَيَّنٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ فَهُوَ الْكَلِمَةُ وَاِنْ لَمْ يَدُلَّ فَهُوَ الْاِسْمُ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا ہے اور وہ یعنی مفرد اگر تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، تو وہ اداۃ جیسے فی اور لا، اور اگر اس کی صلاحیت رکھتا ہو، پس اگر وہ اپنی ہیئت سے تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے تو وہ کلمہ ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ اسم ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَاِنْ لَمْ يَصْلُحْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ لفظ مفرد کی تقسیم کرنی ہے۔
کہ لفظِ مفرد کی تین قسمیں ہیں (۱) کلمہ۔ (۲) اسم۔ (۳) ادات۔

وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہوگا یا نہیں...... اگر لفظ مفرد اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا...... اور اگر لفظ مفرد اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھے تو وہ دو حال سے نہیں یا تو اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی معین زمانے پر دلالت کرے گا یا نہیں کریگا...... اگر وہ اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی معین زمانے پر دلالت کرے تو وہ کلمہ ہے ورنہ وہ اسم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ اِمَّا اَدَاةٌ اَوْ كَلِمَةٌ اَوْ اِسْمٌ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَّصْلُحَ لِاَنْ يُّخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ اَوْ لَا يَصْلُحَ فَاِنْ لَمْ يَصْلُحْ لِاَنْ يُّخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ فَهُوَ الْاَدَاةُ كَفِيْ وَلَا

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ لفظ مفرد یا اداۃ ہے یا کلمہ ہے یا اسم ہے، اس لئے کہ وہ یا تو تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت

رکھتا ہوگا، یا صلاحیت نہیں رکھتا ہوگا، پس اگر وہ تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو وہ اداۃ ہے جیسے فی اور لا۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن میں بیان کردہ لفظ مفرد کی تقسیم کی توضیح کرنی ہے۔ کہ لفظ مفرد کی تین قسمیں ہیں۔(۱) ادات۔ (۲) کلمہ۔ (۳) اسم۔

لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَّصْلُحَ لِاَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان اقسام ثلاثہ کی وجہ حصر بیان کرنی ہے جس کا بیان ابھی متن کے تحت ہو چکا ہے۔ اب یہاں سے ان کی تعریفات و امثلہ کا بیان کیا جا رہا ہے۔

ادات کی تعریف:

ادات وہ لفظ مفرد ہے جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھے۔ جیسے فِیْ اور لَا۔

کلمہ کی تعریف:

کلمہ وہ لفظ مفرد ہے جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے ضَرَبَ۔

اسم کی تعریف:

اسم وہ لفظ مفرد ہے جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ جیسے زَیْدٌ، عَمْرٌو، بَکْرٌ۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اداۃ کی دو مثالیں کیوں بیان کی گئیں؟

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَا ذَكَرَ مِثَالَيْنِ لِاَنَّ مَا يَصْلُحُ لِاَنْ يُّخْبَرَ بِهٖ وَحْدَهٗ اِمَّا اَنْ لَا يَصْلُحَ لِلْاِخْبَارِ بِهٖ اَصْلًا كَفِيْ فَاِنَّ الْمُخْبَرَ بِهٖ فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ فِي الدَّارِ هُوَ حَصَلَ اَوْ حَاصِلٌ وَلَا دَخْلَ لِفِيْ فِي الْاِخْبَارِ بِهٖ وَاِمَّا اَنْ يَّصْلُحَ لِلْاِخْبَارِ بِهٖ لٰكِنْ لَا يَصْلُحُ لِلْاِخْبَارِ بِهٖ وَحْدَهٗ كَلَا فَاِنَّ الْمُخْبَرَ فِيْ قَوْلِنَا زَيْدٌ لَا حَجَرٌ هُوَ لَا حَجَرٌ "فَلَا" لَهٗ مَدْخَلٌ فِي الْاِخْبَارِ بِهٖ وَلَعَلَّكَ تَقُوْلُ الْاَفْعَالُ النَّاقِصَةُ لَا تَصْلُحُ لِاَنْ يُّخْبَرَ بِهَا وَحْدَهَا فَيَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ اَدَوَاتٌ فَنَقُوْلُ لَا بُعْدَ فِيْ ذٰلِكَ حَتّٰى اَنَّهُمْ قَسَّمُوا الْاَدَوَاتِ اِلٰى غَيْرِ زَمَانِيَّةٍ وَزَمَانِيَّةٍ وَالزَّمَانِيَّةُ هِيَ الْاَفْعَالُ النَّاقِصَةُ وَغَايَةُ مَا فِي الْبَابِ اَنَّ اِصْطِلَاحَهُمْ لَا يُطَابِقُ لِاِصْطِلَاحِ النُّحَاةِ وَذٰلِكَ غَيْرُ لَازِمٍ لِاَنَّ نَظْرَهُمْ فِي الْاَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى وَنَظْرُ النُّحَاةِ فِيْهَا مِنْ حَيْثُ اللَّفْظِ نَفْسِهٖ وَعِنْدَ

تَغَايُرِ جِهَتَيِ الْبَحْثَيْنِ لَايَلْزَمُ تَطَابُقُ الْإِصْطَلَاحَيْنِ

﴿ترجمہ﴾: اور مصنف علیہ الرحمۃ نے دو مثالیں اس لئے ذکر کی ہیں کہ جو مفرد تنہا مخبر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ یا تو مخبر بہ ہونے کی بالکل ہی صلاحیت نہیں رکھتا ہوگا جیسے فی ہے اس لئے کہ ہمارے قول زید فی الدار میں مخبر بہ لفظِ حصل یا حاصل ہے اور فی کا مخبر بہ میں کوئی دخل نہیں ہے یا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت تو رکھتا ہوگا لیکن اس میں تنہا مخبر ہونے کی صلاحیت نہیں ہوگی جیسے لفظ لا ہے کیونکہ ہمارے قول زید لا حجر میں مخبر بہ لا حجر ہے اور یہاں لا کا مخبر بہ میں کچھ نہ کچھ دخل ہے، شاید کہ آپ یہ کہیں کہ افعال ناقصہ بھی تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، لہٰذا ان کا ''اداۃ'' ہونا لازم آتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس میں کچھ بُعد نہیں ہے حتی کہ مناطقہ نے ادوات کی زمانیہ اور غیر زمانیہ کی طرف تقسیم کی ہے، اور ادوات زمانیہ یہی ''افعال ناقصہ'' ہیں، زیادہ سے زیادہ اس باب میں یہ ہے کہ مناطقہ کی اصطلاح نحویوں کی اصطلاح کے موافق نہیں، اور یہ کوئی ضروری بھی نہیں ہے اس لئے کہ مناطقہ کی نظر الفاظ میں معنی کے حیثیت سے ہوتی ہے اور نُحاۃ کی نظر الفاظ میں نفس الفاظ کی حیثیت سے ہوتی ہے اور دونوں بحثوں کی جہت مختلف ہونے کے وقت دونوں اصطلاحوں کا مطابق ہوں (کوئی) ضروری نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا ذَكَرَ مِثَالَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مثال سے مقصود تو ممثل لہٗ کی وضاحت ہوتی ہے اور ممثل لہٗ کی وضاحت تو صرف ایک مثال سے بھی ہو جاتی ہے تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے اداۃ کی دو مثالیں کیوں بیان کیں؟

﴿جواب﴾: اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ اداۃ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ اداۃ جو بالکل مخبر بہ بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا......نہ اکیلے اور نہ ہی کسی کیساتھ ملکر۔ جیسے فی، یہ نہ اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ ہی کسی کے ساتھ مل کر مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ ہمارے قول زید فی الدار میں مخبر بہ حصل یا حاصل ہے اور فی کو خبر کے اندر کوئی دخل نہیں۔

اور دوسری قسم! وہ اداۃ جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لیکن کسی دوسرے کے ساتھ مل کر مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ جیسے لا، یہ اکیلے تو مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لیکن دوسرے کیساتھ مل کر مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسے ہمارے قول زید لا حجر میں خبر لا حجر ہے......تو اس خبر میں لا کا بھی دخل ہے لا، حجر کے ساتھ ملکر خبر بن رہا ہے تو شارحؒ نے دو مثالیں دیکر پہلی مثال سے پہلی قسم کی طرف اور دوسری مثال سے دوسری قسم کیطرف اشارہ کیا ہے۔

عند المناطقہ افعال ناقصہ اداۃ ہیں:

وَلَعَلَّكَ تَقُوْلُ الْاَفْعَال الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کونقل کر کے اس کا جواب نقل کرنا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ نے جوادات کی تعریف کی ہے کہ ''وہ اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو'' یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے، کیونکہ یہ تعریف تو افعال ناقصہ پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ افعال ناقصہ بھی اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے حالانکہ افعال ناقصہ تو افعال ہیں اداۃ نہیں ہیں۔

﴿جواب﴾: اگر ادات کی تعریف افعال ناقصہ پر صادق آتی ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ افعال ناقصہ بھی مناطقہ کے ہاں ادات ہی ہیں......اسی لیے تو انہوں نے ادات کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔(۱) ادات زمانیہ۔(۲) ادات غیر زمانیہ اور ادات زمانیہ میں افعال ناقصہ کو شمار کیا ہے......اس سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئیگا کہ منطقیوں کی اصطلاح نحویوں کی اصطلاح کے مطابق نہیں کیونکہ نحوی افعال ناقصہ کو افعال شمار کرتے ہیں اور مناطقہ افعال ناقصہ کو اداۃ شمار کرتے ہیں اور منطقیوں کی اصطلاح کا نحویوں کی اصطلاح کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں، کیونکہ منطقی الفاظ سے من حیث المعنیٰ بحث کرتے ہیں اور نحوی الفاظ سے من حیث اللفظ بحث کرتے ہیں جب بحث کی جہتیں مختلف ہیں تو اصطلاحات میں مطابقت کا ہونا ضروری نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مادہ اور ہیئت کا بیان

﴿عبارت 6﴾: وَاِنْ صَلُحَ لِاَنْ يُّخْبَرَبِهٖ وَحْدَهٗ فَاِمَّااَنْ يَّدُلَّ بِهَيْئَتِهٖ وَصِيْغَتِهٖ عَلٰى زَمَانٍ مُّعَيَّنٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ كَضَرَبَ وَيَضْرِبُ وَهُوَ الْكَلِمَةُ اَوْلَايَدُلَّ وَهُوَ الاِسْمُ كَزَيْدٍ وَعَمْرٍووَ الْمُرَادُبِالْهَيْئَةِ وَالصِّيْغَةِ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ لِلْحُرُوْفِ بِاعْتِبَارِتَقْدِيْمِهَاوَتَاخِيْرِهَاوَحَرَكَاتِهَاوَسَكَنَاتِهَاوَهِيَ صُوْرَةُ الْكَلِمَةِ وَالْحُرُوْفُ مَادَّتُهَا

﴿ترجمہ﴾: اوراگر (لفظ مفرد) تنہا مخبر بہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو......تو پھر وہ یا تو اپنی ھیئت اور صیغہ کیساتھ تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے گا......جیسے ضرب اور یضرب تو وہ کلمہ ہے یا دلالت نہیں کرے گا ......تو وہ اسم ہے......جیسے زید اور عمرو ،اور ''ھئیت و صیغہ'' سے وہ ہیئت مراد ہے جو حروف کو ان کی تقدیم و تاخیر حرکات اور سکنات کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہوتی ہے......،اور یہ ھیئت ،کلمہ کی صورت ہے اور ''حروف'' کلمہ کا مادہ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَ الْمُرَادُبِالْهَيْئَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ہیئت اور مادہ کی تعریف کرنی ہے۔
کہ ہیئت سے مراد وہ صورت ہے جو الفاظ کو حروف کی تقدیم و تاخیر اور حرکات و سکنات سے حاصل ہوتی ہے اور خود حروف مادہ کہلاتے ہیں جیسے ضرب میں ض،ر،ب مادہ اور ض کی تقدیم اور ر،ب کی تاخیر اور ان پر حرکات سے جو شکل حاصل ہوتی ہے اسکو ہیئت کہتے ہیں۔

مادہ اور ہیئت میں فرق

مادہ: ذواتِ حروف کو مادہ کہا جاتا ہے قطع نظر حرکات و سکنات اور تقدیم و تاخیر کے۔
ہیئت: حروف کی حرکات و سکنات اور تقدیم و تاخیر سے جو صورت حاصل ہوتی ہے وہ ہیئت کہلاتی ہے

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلمہ کی تعریف میں ہیئت کی قید کیوں؟

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَاقَيَّدَ حَدَّ الْكَلِمَةِ بِهَالِاخْرَاجِ مَايَدُلُّ عَلَى الزَّمَانِ لَا بِهَيْئَتِهٖ بَلْ

بِحَسْبِ جَوْهَرِهٖ وَمَادَّتِهٖ كَالزَّمَانِ وَالْاَمْسِ وَالْيَوْمِ وَالصَّبُوْحِ وَالْغَبُوْقِ فَاِنَّ دَلَالَتَهَا عَلَى الزَّمَانِ بِمَوَادِّهَا وَجَوَاهِرِهَا لَا بِهَيْئَاتِهَا بِخِلَافِ الْكَلِمَاتِ فَاِنَّ دَلَالَتَهَا عَلَى الزَّمَانِ بِحَسْبِ هَيْئَاتِهَا بِشَهَادَةِ اِخْتِلَافِ الزَّمَانِ عِنْدَ اِخْتِلَافِ الْهَيْئَةِ وَاِنِ اتَّحَدَتِ الْمَادَّةُ كَضَرَبَ وَيَضْرِبُ وَاتِّحَادُ الزَّمَانِ عِنْدَ اِتِّحَادِ الْهَيْئَةِ وَاِنِ اخْتَلَفَتِ الْمَادَّةُ كَضَرَبَ وَطَلَبَ

﴿ترجمہ﴾: اور بے شک مصنف علیہ الرحمۃ نے کلمہ کی تعریف کو 'ہیئت کے ساتھ مقید کیا، تعریفِ کلمہ سے ان الفاظ کو نکالنے کیلئے جو زمانہ پر دلالت تو کرتے ہیں اپنی ہیئت کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے جیسے زَمَان، اَمْس، اَلْیَوْم، صَبُوْح اور غَبُوْق، کیونکہ ان (الفاظ) کی دلالت زمانہ پر اپنے مادوں اور جواہر کے اعتبار سے ہے نہ کہ اپنی ہیئتوں کے اعتبار سے، برخلاف کلمات کے، کیونکہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنی ہیئتوں کے اعتبار سے ہوتی ہے اس شہادت (گواہی) کی وجہ سے کہ اختلافِ ہیئت کے وقت زمانہ مختلف ہو جاتا ہے اگرچہ مادہ ایک ہو، جیسے ضرب اور یضرب اور ہیئت کے ایک ہونے کے وقت زمانہ ایک رہتا ہے اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب اور طلب۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا قَيَّدَ حَدَّ الْكَلِمَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلمہ کی تعریف کو ہیئت کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ بیان کرنا ہے۔ کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کی قید کیساتھ اس لئے مقید کیا ہے تا کہ کلمہ کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے......اور وہ لفظ! تعریفِ کلمہ سے خارج ہو جائیں جو زمانے پر دلالت کرتے ہیں لیکن بہیئتہٖ نہیں بلکہ بمادۃ کرتے ہیں......جیسے امس، یوم، صبوح غبوق وغیرہ بھی زمانہ پر دلالت کرتے ہیں لیکن بہیئتہٖ نہیں کرتے بلکہ بالمادہ کرتے ہیں، پس اگر کلمہ کی تعریف کو بہیئتہٖ کی قید کے ساتھ مقید نہ کرتے اور یوں کہتے کہ کلمہ وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھے اور تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرے تو تعریف امس، یوم وغیرہ پر صادق آتی کیونکہ یہ لفظ بھی تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں......اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت بھی کرتے ہیں......تو یہ کلمہ کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں......حالانکہ یہ کلمہ نہیں ہے......لیکن جب مصنف علیہ الرحمۃ نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کی قید کے ساتھ مقید کر دیا تو کلمہ کی تعریف ان افراد پر صادق نہیں آئے گی اس لئے کہ یہ الفاظ اگرچہ زمانہ پر تو دلالت کرتے ہیں لیکن بہیئتہٖ نہیں کرتے بلکہ بالمادۃ کرتے ہیں۔

دلالت علی الزمان میں ہیئت معتبر ہے نہ کہ مادہ:

بِشَهَادَةِ اِخْتِلَافِ الزَّمَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلالت علی الزمان میں ہیئت کے معتبر ہونے اور مادہ کے معتبر نہ ہونے کی وجہ کو بیان کرنا ہے، کہ اگر ہیئت تبدیل ہو جائے تو زمانہ بھی تبدیل ہو جاتا ہے......اگرچہ مادہ ایک

نحی کیوں نہ ہو۔ جیسے ضَرَبَ یَضْرِبُ۔

☆ ان دونوں کی ہیئت تبدیل ہونے سے زمانہ تبدیل بھی ہو گیا ہے......اس لئے کہ ضَرَبَ زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور یَضْرِبُ حال اور استقبال پر دلالت کرتا ہے......حالانکہ ان کا مادہ ایک ہی ہے۔

☆ اور ہیئت کے تبدیل نہ ہونے سے زمانہ تبدیل نہیں ہوتا اگر چہ مادہ تبدیل ہو جائے۔ جیسے نَصَرَ اور ضَرَبَ ان میں چونکہ ہیئت تبدیل نہیں ہوئی اس لئے زمانہ بھی تبدیل نہیں ہوا حالانکہ مادہ تبدیل ہے......پس معلوم ہوا کہ زمانہ کی تبدیلی میں ہیئت مؤثر ہے نہ کہ مادہ اسی وجہ سے دلالت علی الزمان میں ہیئت معتبر ہے نہ کہ مادہ۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قُلْتَ فَعَلٰی هٰذَا يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْكَلِمَةُ مُرَكَّبَةً لِدَلَالَةِ اَصْلِهَا وَمَادَّتِهَا عَلَى الْحَدَثِ وَهَيْئَتِهَا وَصُوْرَتِهَا عَلَى الزَّمَانِ فَيَكُوْنُ جُزْئُهَا دَالًّا عَلٰی جُزْءِ مَعْنَاهَا فَنَقُوْلُ الْمَعْنٰى مِنَ التَّرْكِيْبِ اَنْ يَّكُوْنَ هُنَاكَ اَجْزَاءٌ مُّتَرَتِّبَةٌ مَّسْمُوْعَةٌ وَهِيَ الْاَلْفَاظُ وَالْحُرُوْفُ وَالْهَيْئَةُ مَعَ الْمَادَّةِ لَيْسَتْ بِهٰذِهِ الْمَثَابَةِ فَلَا يَلْزَمُ التَّرْكِيْبُ وَالتَّقْيِيْدُ بِالْمُعَيَّنِ مِنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ لَا دَخْلَ لَهٗ فِي الْاِحْتِرَازِ اِلَّا اَنَّهٗ قَيْدٌ حَسَنٌ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ لَا تَكُوْنُ اِلَّا كَذَالِكَ فِيْهِ مَزِيْدُ اِيْضَاحٍ وَوَجْهُ التَّسْمِيَةِ اِمَّا بِالْاَدَاةِ فَلِاَنَّهَا اٰلَةٌ فِيْ تَرْكِيْبِ الْاَلْفَاظِ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ وَاَمَّا بِالْكَلِمَةِ فَلِاَنَّهَا مِنَ الْكَلْمِ وَهُوَ الْجُرْحُ كَاَنَّهَا لَمَّا دَلَّتْ عَلَى الزَّمَانِ وَهُوَ مُتَجَدِّدٌ وَمُنْصَرِمٌ تَكْلِمُ الْخَاطِرَ بِتَغَيُّرِ مَعْنَاهَا وَاَمَّا بِالْاِسْمِ فَلِاَنَّهٗ اَعْلٰى مَرْتَبَةٍ مِنْ سَائِرِ اَنْوَاعِ الْاَلْفَاظِ فَيَكُوْنُ مُشْتَمِلًا عَلٰی مَعْنَى السُّمُوِّ وَهُوَ الْعُلُوُّ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر تو اعتراض کرے تو اس پر تو یہ لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہو، اس کی اصل اور اسکے مادہ کی اصل پر دلالت کرنے کی وجہ سے اور اس کی ہیئت اور صورت کی زمانہ پر دلالت کرنے کی وجہ سے، پس کلمہ کا جزء اپنے معنی کے جزء پر دلالت کر رہا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ترکیب سے مراد یہ ہے کہ وہاں اجزاء مرتب اور مسموع ہوں اور وہ الفاظ اور حروف ہیں اور ہیئت مادہ کیساتھ اس درجہ میں نہیں ہے پس ترکیب لازم نہیں آتی ہے، اور کلمہ کی تعریف میں تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانے کی قید کو احتراز میں کوئی دخل نہیں ہے، مگر یہ ایک اچھی قید ہے کیونکہ کلمہ نہیں ہوتا مگر اس طرح، پس اس میں کلمہ کی مزید وضاحت ہے، اور نام رکھنے کی وجہ بہر حال اداۃ تو اس لئے ہے کہ وہ الفاظ میں سے بعض الفاظ کو بعض کیساتھ ترکیب اور ملانے میں آلہ ہوتا ہے اور کلمہ نام رکھنے کیوجہ یہ ہے کہ وہ کلم بمعنی زخم سے (مشتق) ہے گویا کہ کلمہ نے جب ایسے زمانہ پر دلالت کی جو زمانہ کی متجدد (نیا اور تازہ ہونا) اور منصرم (گزرنا، ختم ہونا) ہوتا ہے تو وہ اپنے معنی کی تبدیلی کی وجہ سے دل کو زخمی کر دیا اور بہر حال اسم نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ الفاظ کی باقی تمام انواع سے بلند مقام پر ہے

،لہٰذا ''سمو'' یعنی بلندی کے معنی پر مشتمل ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قُلْتَ فَعَلٰی هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب کلمہ کی ہیئت زمانہ پر دلالت کرتی ہے تو اس سے کلمہ کا مرکب ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ کلمہ مادہ معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے......اور کلمہ کی ہیئت زمانہ پر دلالت کرتی ہے......اور ہر وہ لفظ کہ جس کی جز اس کے معنی کی جز پر دلالت کرے تو وہ مرکب ہوتا ہے اور یہاں لفظ کی جز معنی کی جز پر دلالت کر رہی ہے اس لئے کہ ہیئت زمانے پر دلالت کر رہی ہے......اور مادہ معنی حدثی پر تو یہ مرکب ہوا حالانکہ یہ مرکب نہیں بلکہ مفرد کی قسم ہے۔

﴿جواب﴾: کہ لفظ مرکب اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس کے اجزاء سماع اور تلفظ میں مرتب ہوں یعنی بعض اجزاء کا سماع پہلے ہو اور بعض کا سماع بعد میں ہو......اسی طرح بعض اجزاء کا تلفظ پہلے ہو اور بعض کا تلفظ بعد میں ہو اور یہ ترتیب حروف اور الفاظ میں تو جاری ہوتی ہے لیکن ہیئت اور مادہ میں جاری نہیں ہوتی بلکہ ہیئت اور مادہ دونوں کا تلفظ اور سماع ایک ساتھ ہوتا ہے اس لئے کہ ہیئت مادہ کو عارض ہوتی ہے اور عارض اور معروض کے درمیان یہ ترتیب جاری نہیں ہوا کرتی لہٰذا کلمہ کا مرکب ہونا لازم نہیں آئیگا۔

وَالتَّقْيِيْدُ بِالْمُعَيَّنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ کلمہ کی تعریف میں جو زمانہ کو معین کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا تھا یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ یہ قید بیان واقع کیلئے ہے کیونکہ کلمہ ہوتا ہی وہی ہے جو معین زمانہ پر دلالت کرے لہٰذا یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ مزید وضاحت کیلئے ہے۔

وَوَجْهُ التَّسْمِيَةِ اِمَّا بِالْاَدَاةِ الخ: سے شارح علیہ الرحمۃ ادات، کلمہ اور اسم کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے۔

ادات کی وجہ تسمیہ:

وہ لفظ مفرد جو اکیلے مخبر بہ بننے کی صلاحیت نہ رکھے اس کو ادات اس لئے کہتے ہیں کہ ادات کا معنی ہوتا ہے آلہ اور واسطہ یہ بھی بعض الفاظ کو بعض دوسرے الفاظ کے ساتھ ملانے میں آلہ اور واسطہ بنتا ہے۔

کلمہ کی وجہ تسمیہ:

وہ لفظ مفرد جو تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرے اسے کلمہ اس لئے کہتے ہیں کہ کلمہ مشتق ہے کلم سے جس کا معنی ہے زخمی کرنا چونکہ کلمہ بھی زمانہ پر مشتمل ہوتا ہے اور زمانہ اپنے تجدد اور تغیر کی بناء پر لوگوں کی مرادوں کو پورا نہ کرنے کی وجہ سے لوگوں کے دلوں کو زخمی کرتا ہے۔

اسم کی وجہ تسمیہ:

وہ لفظ مفرد جو تنہا مخبر بہ بننے کی صلاحیت رکھے اور اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت نہ کرے اس کا نام اسم اس وجہ سے رکھا جاتا ہے کہ اسم مشتق ہے سمو سے جس کا معنی ہے بلند ہونا چونکہ لفظ مفرد کی یہ قسم بھی اپنے اخوین یعنی کلمہ اور ادات پر بلند ہوتی ہے اس طرح کہ بغیر کلمہ و اداۃ کے کلام بن جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

وحدتِ معنی اور تعددِ معنی کے اعتبار سے اسم کی تقسیم

﴿عبارت﴾: قَالَ وَ حِیْنَئِذٍ اِمَّااَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاہُ وَاحِدًااَوْ کَثِیْرًافَاِنْ کَانَ الْاَوَّلُ فَاِنْ تَشَخَّصَ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی یُسَمّٰی عَلَمًاوَاِلَّافَمُتَوَاطِیًااِنِ اسْتَوَتْ اَفْرَادُہُ الذِّھْنِیَّۃُ وَالْخَارِجِیَّۃُ فِیْہِ کَالْاِنْسَانِ وَالشَّمْسِ وَمُشَکِّکًااِنْ کَانَ حُصُوْلُہٗ فِی الْبَعْضِ اَوْلٰی وَاَقْدَمَ وَاَشَدَّمِنَ الْاٰخَرِ کَالْوُجُوْدِبِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْوَاجِبِ وَالْمُمْکِنِ وَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ فَاِنْ کَانَ وَضْعُہٗ لِتِلْکَ الْمَعَانِیْ عَلَی السَّوِیَّۃِ فَھُوَ الْمُشْتَرَکُ کَالْعَیْنِ وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ بَلْ وُضِعَ لِاَحَدِھِمَا اَوَّلًاثُمَّ نُقِلَ اِلَی الثَّانِیْ وَ حِیْنَئِذٍ اِنْ تُرِکَ مَوْضُوْعُہُ الْاَوَّلُ یُسَمّٰی لَفْظًامَّنْقُوْلًاعُرْفِیًّااِنْ کَانَ النَّاقِلُ ھُوَ الْعُرْفُ الْعَامُ کَالدَّابَّۃِ وَشَرْعِیًّااِنْ کَانَ النَّاقِلُ ھُوَ الشَّرْعُ کَالصَّلٰوۃِ وَالصَّوْمِ وَاِصْطِلَاحِیًّااِنْ کَانَ النَّاقِلُ ھُوَ الْعُرْفُ الْخَاصُّ کَاِصْطِلَاحِ النُّحَاۃِ وَالنُّظَّارِ وَاِنْ لَّمْ یُتْرَکْ مَوْضُوْعُہُ الْاَوَّلُ یُسَمّٰی بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْمَنْقُوْلِ عَنْہُ حَقِیْقَۃً وَبِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْمَنْقُوْلِ اِلَیْہِ مَجَازًاکَالْاَسَدِبِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْحَیَوَانِ الْمُفْتَرِسِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا اور اب یا تو اس کا معنی ایک ہوگا یا زیادہ، پس اگر اول صورت ہو تو اگر یہ معنی متعین و متشخص ہو تو اس کا نام ''علم'' رکھا جاتا ہے ورنہ ''متواطی'' اگر اس کے افراد ذہنیہ اور خارجیہ اس میں مساوی اور برابر ہوں جیسے انسان اور شمس، اور ''مشکک'' اگر اس کا حصول بعض (افراد) میں دوسرے کے لحاظ سے اولیٰ، اقدم اور اشد ہو، جیسے وجود ہے واجب اور ممکن کی طرف نسبت کرتے ہوئے، اور اگر ثانی یعنی اسم کے معنی کثیر ہوں پس اگر اس کی وضع ان معانی کیلئے برابر برابر ہو، تو وہ ''مشترک'' ہے جیسے لفظ عین اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ وہ لفظ پہلے ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو، پھر دوسرے معنی کی طرف نقل کر لیا گیا ہو، اب اگر اس کے موضوع اول کو ترک کر دیا گیا ہو تو لفظ کا نام منقول عرفی رکھا جاتا ہے، اگر ناقل عرف عام ہو جیسے دابہ، اور شرعی اگر ناقل شرعی جیسے لفظ صلوٰۃ اور صوم، اور اصطلاحی اگر ناقل عرف خاص، جیسے نحویوں اور مناطقہ کی اصطلاح، اور اگر لفظ کے موضوع اول ترک نہ کیا گیا ہو تو منقول عنہ کی طرف نسبت کرتے

ہوئے حقیقت اور منقول الیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے مجاز نام رکھا جاتا ہے جیسے لفظ اسد نسبت کرتے ہوئے پھاڑنے والے جانور اور بہادر شخص کی طرف۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَ حِيْنَئِذٍ الخ :سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ وحدت معنی اور تعدد معنی کے اعتبار سے اسم کی تقسیم کرنی ہے۔ کہ وحدت معنی اور تعدد معنی کے اعتبار سے اسم کی سات قسمیں ہیں۔

(۱)علم۔ (۲)متواطی۔ (۳)مشکک۔ (۴)مشترک۔ (۵)منقول۔(۶)حقیقت۔ (۷)مجاز۔

اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا الخ: سے غرض مصنف الرحمۃ ان اقسام سبعہ کی وجہ حصر بیان کرنی ہے۔

اقسام سبعہ کی وجہ حصر:

اسم دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی ایک ہوگا......یا کئی ہوں گے......اگر اس کا معنی ایک ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں......یا تو وہ معنی معین مشخص ہوگا......یا وہ معنی معین مشخص نہیں ہوگا......اگر وہ معنی معین مشخص ہو تو وہ (عندالنحویین) علم ہے اور (عندالمنطقیین) جزئی حقیقی ہے......اور اگر وہ معنی معین مشخص نہ ہو بلکہ اس کے کثیر افراد ہوں تو وہ کلی ہے پھر وہ کلی دو حال سے خالی نہیں......یا تو وہ معنی کلی اپنے تمام افراد پر برابری کے طور پر صادق آئے گا یا نہیں آئیگا اگر آئیگا تو متواطی اور اگر نہیں آئیگا......تو اسے مشکک کہتے ہیں......اور اگر اسم کے کئی معانی ہوں تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اپنے تمام معانی میں سے ہر ایک معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہوگا یا وہ تمام معانی میں سے ہر ایک معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ مستقل طور پر وضع نہیں کیا گیا ہوگا......اگر وہ اسم تمام معانی میں سے ہر ایک معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک ہے......اور اگر وہ تمام معانی میں سے ہر ایک معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ مستقل طور پر وضع نہ کیا گیا ہو......بلکہ وضع تو ایک معنی کیلئے کیا گیا ہو پھر دوسرے میں استعمال ہونے لگا ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے معنی میں متروک ہو کر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہوگا یا نہیں......اگر پہلے معنی میں متروک ہو کر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو تو وہ منقول ہے......اور اگر نہ تو پہلے معنی متروک ہوا ہو اور نہ ہی دوسرے معنی میں مشہور ہوا ہو بلکہ وہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہو اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہو......تو جب پہلے معنی میں استعمال ہو تو اسے حقیقت کہتے ہیں......اور جب دوسرے معنی میں استعمال ہو تو وہ مجاز کہلائیگا۔

اقسام سبعہ کی تعریفات وامثلہ:

1: علم: وہ اسم ہے جس کا ایک معنی ہو اور وہ معین مشخص ہو۔ جیسے زید کہ اس کا معنی معین مشخص ذات ہے۔

2: متواطی: وہ اسم ہے جس کا ایک معنی ہو اور وہ معین مشخص نہ ہو بلکہ اس کے کثیر افراد ہوں خواہ خارج میں ہوں یا ذہن میں اور وہ ان تمام افراد پر برابر صادق آتا ہو۔ جیسے انسان یہ اپنے تمام افراد یعنی زید، عمرو، بکر جو خارج میں موجود ہیں

پر برابر، برابر صادق آتا ہے...... یا جیسے لفظِ شمس کہ یہ اپنے تمام افراد ذہنیہ پر علی برابر، برابر صادق آتا ہے۔ مزید وضاحت شرح میں ہوگی۔

3: مشکک : وہ اسم ہے جس کا ایک معنیٰ ہو اور وہ معین متشخص نہ ہو بلکہ اس کے کثیر افراد ہوں اور وہ اپنے تمام افراد پر برابر، برابر صادق نہ آئے...... بلکہ اولیت، یا اولویت یا اشدیت، یا ازیدیت کے تفاوت کے ساتھ صادق آئے۔
جیسے: وجود کہ اس کا صدق واجب تعالیٰ کیلئے اولیٰ ہے اور ممکنات کیلئے غیر اولی ہے۔

4: مشترک : وہ اسم ہے جس کے کئی معانی ہوں اور وہ لفظ ان میں سے ہر ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ ابتداءً وضع کیا گیا ہو۔ جیسے عین کہ اس کے کئی معانی ہیں...... مثلاً سورج، سونا، آنکھ، گھٹنا وغیرہ اور یہ لفظ عین ان تمام معانی میں سے ہر ایک کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے۔

5: منقول : وہ اسم ہے جو ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو لیکن وہ معنی اصلی میں متروک ہو کر معنی ثانی میں مشہور ہو جائے اس کی صورت یہ ہے کہ جب لفظ کو قرائن کے بغیر ذکر کیا جائے تو ذہن معنیٰ ثانی کی طرف چلا جائے جیسے لفظ دابہ کہ اس کی اصل وضع تو ما یدب علی الارض کیلئے ہوئی تھی لیکن عرف میں یہ چوپائے کے معنیٰ میں مشہور ہو گیا۔

6: حقیقت : وہ اسم ہے جو معنی موضوع لہٗ میں استعمال ہو۔ جیسے لفظِ اسد! کا استعمال حیوان مفترس کیلئے ہو۔

7: مجاز : وہ اسم ہے جو معنی غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہو۔ جیسے اسد رجل شجاع کیلئے استعمال ہو تو یہ مجاز ہے۔

منقول کی اقسام اور ان کی وجہ حصر

اِنْ كَانَ النَّاقِلُ هُوَ الْعُرْفُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ منقول کی تقسیم کرنی ہے۔
کہ منقول کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) منقول عرفی۔ (۲) منقول شرعی۔ (۳) منقول اصطلاحی۔
جنکی وجہ حصر یہ ہے کہ ناقل دو حال سے خالی نہیں یا اہل شرع ہونگے یا اہل غیر شرع، اگر ناقل اہل شرع ہوں تو وہ منقول شرعی ہے اور اگر ناقل اہل غیر شرع ہوں تا پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ناقل اہل عرف عام ہونگے یا اہل اصطلاح ہوں گے۔ اگر اول ہوں تو منقول عرفی ہے اور اگر ثانی ہوں تو منقول اصطلاحی ہے۔

اقسام منقول کی تعریفات وامثلہ:

1: **منقول عرفی** : وہ منقول ہے جس کے ناقل اہل عرف عام ہوں۔ جیسے دابۃ یہ ابتداءً وضع کیا گیا تھا ما یدب علی الارض (جو زمین پر رینگے اور چلے) کیلئے لیکن بعد میں عرف عام والوں نے اسے چوپائے، گدھے، گھوڑے اور خچر وغیرہ کی طرف نقل کر دیا۔

2: **منقول شرعی** : وہ منقول ہے جسکے ناقل اہل شرع ہوں۔ جیسے لفظ صلوۃ کہ یہ اصل میں وضع کیا گیا تھا دعا کیلئے

لیکن اس کو اہل شرع سے نقل کر دیا ہے ارکان مخصوصہ کی طرف یا جیسے لفظ صوم کہ یہ اصل وضع کیا گیا تھا مطلق امساک کیلئے اور پھر اسے شریعت نے امساک مخصوص مع النیۃ کی طرف نقل کر دیا۔

3: **منقول اصطلاحی** : وہ منقول ہے جسکے ناقل اہل اصطلاح ہوں۔ جیسے فعل کہ یہ اصل میں وضع کیا گیا ہے ماصدر عن الفاعل کیلئے لیکن بعد میں اس کو نحویوں نے نقل کر دیا ہے ایسے معنی کی طرف جو مستقل بالمفہومیت ہو اور تین زمانوں میں سے کسی زمانہ پر اپنی ہیئت کے ساتھ دلالت کرے۔ یا جیسے دوران اس کا لغوی معنیٰ ہے کو چہ گردی لیکن اہل مناظرہ نے اسے ترتب الاثر علی ماله صلوح العلية (کہ جو چیز علت بننے کی صلاحیت رکھے اس پر اثر کو مرتب کرنا) کی طرف منتقل کر دیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى قِسْمَةِ الْاِسْمِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى مَعْنَاهُ فَالْاِسْمُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا اَوْ كَثِيْرًا فَاِنْ كَانَ الْاَوَّلُ اَیْ اِنْ كَانَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا فَاِمَّا اَنْ يَّتَشَخَّصَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى اَیْ لَمْ يَصْلُحْ لِاَنْ يَّكُوْنَ مَقُوْلًا عَلٰى كَثِيْرِيْنَ اَوْلَمْ يَتَشَخَّصْ اَیْ يَصْلُحْ لِاَنْ يُّقَالَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ فَاِنْ تَشَخَّصَ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى وَلَمْ يَصْلُحْ لِاَنْ يُّقَالَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ كَزَيْدٍ يُّسَمّٰى عَلَمًا فِىْ عُرْفِ النُّحَاةِ لِاَنَّهٗ عَلَامَةٌ دَالَّةٌ عَلٰى شَخْصٍ مُّعَيَّنٍ وَجُزْئِيًّا حَقِيْقِيًّا فِىْ عُرْفِ الْمَنْطِقِيِّيْنَ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ یہ اسم کی اس کے معنی کے لحاظ سے تقسیم کی طرف اشارہ ہے، پس اسم کے معنی ایک ہوں گے یا زائد، پس اگر اول ہوں گے یعنی اس کے معنیٰ ایک ہوں پس یا تو یہ معنیٰ متشخص ہونگے یعنی کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہیں رکھیں گے یا متشخص نہیں ہوں گے یعنی کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت رکھیں گے، پس اگر وہ معنی متشخص ہوں اور کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں، جیسے زید تو نحویوں کے عرف میں اس اسم کا نام "علم" رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ ایک علامت ہے جو معنی متشخص پر دلالت کرتی ہے، اور مناطقہ کے عرف میں اس کا نام جزئی رکھا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کر رہے ہیں کہ یہ تقسیم کہ جس کے تحت علم، متواطی، مشکک اور مشترک وغیرہ کا بیان ہوا اسم کی ہے یا لفظ مفرد کی؟ تو علامہ تفتازانی اور علامہ محب اللہ بہاری علیہم الرحمۃ کا موقف ہے کہ یہ تقسیم لفظ مفرد کی ہے جبکہ صاحب قطبی فرماتے ہیں کہ یہ تقسیم اسم کی ہے۔

اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ وحدت معنی اور کثرت معنی کے اعتبار سے حاصل ہونے والی اسم کی سات قسموں کی وجہ حصر مع امثلہ بیان کرنی ہیں جو کہ ماقبل متن گزر چکی ہیں۔

لَمْ يَصْلُحْ لِاَنْ يَكُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معنی معین مشخص ہونے یا معین مشخص نہ ہونے کا مطلب بیان کرنا ہے کہ معنی کے معین مشخص ہونیکا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی افراد کثیرہ پر صادق آنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور معنی کے معین مشخص نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی افراد کثیرہ پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

علم کی وجہ تسمیہ:

لِاَنَّهٗ عَلَامَةٌ دَالَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے کہ علم کا معنی ہے علامت اور وہ لفظ جسکا ایک معنی ہو اور وہ معین مشخص ہو وہ بھی اپنی ذات معین پر دال اور علامت ہوتا ہے اس لئے اس کو علم کہتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

متواطی کی وجہ تسمیہ

﴿عبارت﴾: وَاِنْ لَمْ يَتَشَخَّصْ وَصَلُحَ لِاَنْ يُّقَالَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ فَهُوَ الْكُلِّيُّ وَالْكَثِيْرُوْنَ اَفْرَادُهٗ فَلَايَخْلُوْا اِمَّااَنْ يَّكُوْنَ حُصُوْلُهٗ فِيْ اَفْرَادِهِ الذِّهْنِيَّةِ وَالْخَارِجِيَّةِ عَلَى السَّوِيَّةِ اَوْ لَا فَاِنْ تَسَاوَتِ الْاَفْرَادُ الذِّهْنِيَّةُ وَالْخَارِجِيَّةُ فِيْ حُصُوْلِهٖ وَصِدْقِهٖ عَلَيْهَايُسَمّٰى مُتَوَاطِيًا لِاَنَّ اَفْرَادَهٗ مُتَوَافِقَةٌ فِيْ مَعْنَاهُ مِنَ التَّوَاطُؤِ وَهُوَ التَّوَافُقُ كَالْاِنْسَانِ وَالشَّمْسِ فَاِنَّ الْاِنْسَانَ لَهٗ اَفْرَادٌ فِي الْخَارِجِ وَصِدْقُهٗ عَلَيْهَابِالسَّوِيَّةِ وَالشَّمْسُ لَهَااَفْرَادٌ فِي الذِّهْنِ وَصِدْقُهَاعَلَيْهَااَيْضًابِالسَّوِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور اگر معنی مشخص نہ ہوں...... اور کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت رکھتے ہوں...... تو وہ کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں...... پس دو حال سے خالی نہیں...... یا تو یہ کہ اس کا حصول اپنے افراد ذہنی اور خارجی میں برابر ہوگا یا نہیں...... پس اگر ذہنی اور خارجی افراد اس کلی کے حصول اور اس کلی کے ان افراد پر صادق آنے میں برابر ہوں تو اس کا نام "متواطی" رکھا جاتا ہے...... کیونکہ اس کے افراد اس کے معنی میں موافق ہیں...... (اور متواطی) تواطؤ بمعنی توافق سے (مشتق) ہے جیسے انسان اور شمس...... کیونکہ انسان کے افراد خارج میں ہیں...... اور انسان کا صادق آنا ان افراد پر برابر برابر ہے۔

﴿تشریح﴾:

لِاَنَّ اَفْرَادَهٗ مُتَوَافِقَةٌ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متواطی کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

کہ متواطی! تواطؤ سے بنا ہے جسکا معنی ہے موافقت چونکہ اس کلی کے افراد بھی ایک دوسرے کے مساوی اور متوافق ہو تے ہیں پس اس لئے اس کلی کو متواطی کہا جاتا ہے۔ جیسے انسان اپنے تمام افراد پر برابر، برابر صادق آتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تشکیک کی تقسیم

﴿عبارت﴾: وَاِنْ لَمْ تَتَسَاوَالْاَفْرَادُ بَلْ كَانَ حُصُوْلُهٗ فِيْ بَعْضِهَا اَوْلٰى وَاَقْدَمَ وَاَشَدَّ مِنَ الْبَعْضِ الْاٰخَرِ يُسَمّٰى مُشَكِّكًا وَالتَّشْكِيْكُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَوْجُهٍ اَلتَّشْكِيْكُ بِالْاَوْلَوِيَّةِ وَهُوَ اِخْتِلَافُ الْاَفْرَادِ فِي الْاَوْلَوِيَّةِ وَعَدَمِهَا كَالْوُجُوْدِ اَيْضًا فَاِنَّهٗ فِي الْوَاجِبِ اَتَمُّ وَاَثْبَتُ وَاَقْوٰى مِنْهُ فِي الْمُمْكِنِ وَالتَّشْكِيْكُ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّاَخُّرِ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ حُصُوْلُ مَعْنَاهُ فِيْ بَعْضِهَا مُتَقَدِّمًا عَلٰى حُصُوْلِهٖ فِي الْبَعْضِ الْاٰخَرِ كَالْوُجُوْدِ اَيْضًا فَاِنَّ حُصُوْلَهٗ فِي الْوَاجِبِ قَبْلَ حُصُوْلِهٖ فِي الْمُمْكِنِ وَالتَّشْكِيْكُ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ حُصُوْلُ مَعْنَاهُ فِيْ بَعْضِهَا اَشَدَّ مِنْ حُصُوْلِهٖ فِي الْبَعْضِ كَالْوُجُوْدِ اَيْضًا فَاِنَّهٗ فِي الْوَاجِبِ اَشَدُّ مِنَ الْمُمْكِنِ لِاَنَّ اٰثَارَ الْوُجُوْدِ فِيْ وُجُوْدِ الْوَاجِبِ اَكْثَرُ كَمَا اَنَّ اٰثَارَ الْبَيَاضِ وَهُوَ تَفْرِيْقُ الْبَصَرِ فِيْ بَيَاضِ الثَّلْجِ اَكْثَرُ مِمَّا فِيْ بَيَاضِ الْعَاجِ وَاِنَّمَا سُمِّيَ مُشَكِّكًا لِاَنَّ اَفْرَادَهٗ مُشْتَرَكَةٌ فِيْ اَصْلِ مَعْنَاهُ وَمُخْتَلِفَةٌ بِاَحَدِ الْوُجُوْهِ الثَّلٰثَةِ فَالنَّاظِرُ اِلَيْهِ اِنْ نَظَرَ اِلٰى جِهَةِ الْاِشْتِرَاكِ خَيَّلَهٗ اَنَّهٗ مُتَوَاطٍ لِتَوَافُقِ اَفْرَادِهٖ فِيْهِ وَاِنْ نَظَرَ اِلٰى جِهَةِ الْاِخْتِلَافِ اَوْهَمَهٗ اَنَّهٗ مُشْتَرَكٌ كَاَنَّهٗ لَفْظٌ لَهٗ مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٌ كَالْعَيْنِ فَالنَّاظِرُ فِيْهِ يَتَشَكَّكُ هَلْ هُوَ مُتَوَاطٍ اَوْ مُشْتَرَكٌ فَلِهٰذَا سُمِّيَ بِهٰذَا الْاِسْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور اگر افراد برابر نہ ہوں، بلکہ اس کا حصول بعض افراد میں اولیٰ، اقدم اور اشد ہو دوسرے بعض سے تو (اس کا نام کلی) مشکک رکھا جاتا ہے، اور تشکیک تین طریق پر ہے، تشکیک بالاولویۃ اور وہ افراد کا اولویت اور عدم اولویت میں مختلف ہونا ہے جیسے ''وجود'' ہے کہ یہ واجب میں زیادہ تام، زیادہ ثابت اور زیادہ قوی ہے ممکن میں ہونے سے، اور تشکیک بطریق تقدم وتاخر اور وہ یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں دوسرے بعض میں حاصل ہونے سے مقدم ہو، جیسے یہی ''وجود'' ہے کیونکہ اس کا حصول واجب میں ممکن میں حاصل ہونے سے پہلے ہے، اور تشکیک بالشدۃ والضعف اور وہ یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں زیادہ شدید ہو، دوسرے بعض میں حاصل ہونے سے جیسے یہی وجود ہے کہ یہ واجب میں ممکن سے اشد ہے کیونکہ وجود کے آثار واجب کے وجود میں بہت زیادہ ہیں جیسے سفیدی کا اثر یعنی مفرق بصر ہونا برف کی سفیدی میں اکثر ہے ہاتھی دانت کی سفیدی سے، اس کا نام مشکک اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ اسکے افراد اصل معنی میں مشترک ہیں اور وجوہ ثلثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف ہیں، پس ان کی طرف دیکھنے والا اگر جہت

اشتراک کو دیکھتا ہے تو اس کو اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے "کلی متواطی" خیال کرتا ہے، گویا یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مختلف معانی ہیں، جیسے لفظ عین پس دیکھنے والا شک میں پڑ جاتا ہے کہ یہ متواطی ہے یا مشترک اس لئے اس کا نام مشکک رکھا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالتَّشْكِيكُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَوْجُهٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تشکیک کی تقسیم کرنی ہے۔
کہ تشکیک کی تین قسمیں ہیں۔(۱) تشکیک بالاولویت۔(۲) تشکیک بالتقدم والتاخر۔(۳) تشکیک بالاشدیت۔

تشکیک بالاولویت:

معنیٰ کلی کا بعض افراد پر انسب واولیٰ کے طور پر صادق آنا اور بعض افراد پر غیرِ اولیٰ وغیر انسب کے طور پر صادق آنا، اولیٰ وانسب کے طور پر صادق آنے کو اولویت اور غیرِ اولیٰ وغیر انسب کے طور پر صادق آنے کو غیر اولویت کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اولیٰ وانسب کے طور پر ہے، اور مخلوق پر غیرِ اولیٰ وانسب کے طور پر ہے۔

تشکیک بالتقدم والتاخر:

یعنی تشکیک بالاولیت کلی کا صدق بعض افراد پر مقدم اور دوسرے بعض افراد پر موخر ہو...... یا یوں کہہ لیں معنیٰ کلی کا بعض افراد پر علت کے طور پر صادق آنا اور بعض افراد پر معلول کے طور پر صادق آنا، علت کے طور پر صادق آنے کو اولیت اور معلول کے طور پر صادق آنے کو غیر اولیت کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر علت کے طور پر ہوتا ہے، اور مخلوق پر معلول کے طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر مقدم ہے اور ممکن پر اس کا صدق مؤخر ہے۔

تشکیک بالاشدیت:

معنیٰ کلی کا بعض افراد پر شدت کے ساتھ اور بعض افراد پر ضعف کے ساتھ صادق آنا، شدت کے ساتھ صادق آنے اشدیت کہتے ہیں، اور ضعف کے صادق آنے کو اضعفیت کہتے ہیں۔ جیسے سفیدی اس کا صدق برف پر کیفیت کے اعتبار سے زیادہ ہے ہاتھی کے دانت پر صادق آنے کی بنسبت، اس لئے کہ سفیدی کا اثر یعنی آنکھوں کو چندھیا دینا برف میں زیادہ اور ہاتھی کے دانتوں میں کم ہے یا جیسے وجود کہ اس کا صدق واجب تعالیٰ پر اشدیت کے ساتھ ہے اور ممکنات پر اضعفیت کے ساتھ ہے اس لئے کہ وجود کے آثار واجب تعالیٰ کے وجود میں زیادہ ہیں کیونکہ کے اللہ کا وجود اتم اثبت اور اقوی ہے اور ممکن میں وجود کے آثار کم۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے تشکیک یہ تین قسمیں بیان کی ہیں جبکہ ایک چوتھی قسم بھی ہے۔

تشکیک بالازیدیت:

معنیٰ کلی کا بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر کمی کے ساتھ صادق آنا، زیادتی کے ساتھ صادق آنے کو ازیدیت اور کمی کے ساتھ صادق آنے کوانقصیت کہتے ہیں۔ جیسے روشنی کا اطلاق سورج پر بھی ہوتا ہے اور زمین پر بھی ہوتا ہے، سورج پر زیادتی کے ساتھ اور زمین پر کمی کے ساتھ ہوتا ہے۔

مشکک کی وجہ تسمیہ:

وَاِنَّمَا سُمِّیَ مُشَكِّكًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مشکک کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

مشکک کو مشکک اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے افراد اصل معنیٰ میں مشترک ہوتے ہیں، لیکن ''وجوہ اربعہ'' میں کسی ایک وجہ کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں پس اگر ناظر اس کے ما بہ الاشتراک یعنی اصل معنیٰ کو دیکھتا ہے تو اسے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ متواطی ہے کیونکہ اس کے افراد اس اصل معنیٰ میں بالکل برابر ہوتے ہیں، لیکن جب اس کے ما بہ الامتیاز معنی اختلاف فی الصدق کو دیکھتا ہے تو اسے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ مشترک ہے گویا کہ یہ بھی ایک ایسا لفظ ہے جس کے مختلف معانی ہیں۔ جیسے لفظ عین مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے تو چونکہ یہ کلی بھی اپنے دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے کہ یہ متواطی ہے یا مشترک ہے اسوجہ سے اس کا نام مشکک رکھا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاِنْ كَانَ الثَّانِیُ اَیْ اِنْ كَانَ الْمَعْنٰی كَثِیْرًا فَاِمَّا اَنْ یَّتَخَلَّلَ بَیْنَ تِلْكَ الْمَعَانِیْ نَقْلٌ بِاَنْ كَانَ مَوْضُوْعًا لِمَعْنًی اَوَّلًا ثُمَّ لُوْحِظَ ذَالِكَ الْمَعْنٰی وَوُضِعَ لِمَعْنًی اٰخَرَ لِمُنَاسَبَةٍ بَیْنَهُمَا اَوْ لَمْ یَتَخَلَّلْ فَاِنْ لَمْ یَتَخَلَّلِ النَّقْلُ بَلْ كَانَ وَضْعُهٗ لِتِلْكَ الْمَعَانِیْ عَلَی السَّوِیَّةِ اَیْ كَمَا كَانَ مَوْضُوْعًا لِهٰذَا الْمَعْنٰی یَكُوْنُ مَوْضُوْعًا لِذَالِكَ الْمَعْنٰی مِنْ غَیْرِ نَظْرٍ اِلَی الْمَعْنَی الْاَوَّلِ فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ لِاشْتِرَاكِهٖ بَیْنَ تِلْكَ الْمَعَانِیْ كَالْعَیْنِ فَاِنَّهَا مَوْضُوْعٌ لِلْبَاصِرَةِ وَالْمَاءِ وَالرُّكْبَةِ وَالذَّهَبِ عَلَی السَّوَاءِ

﴿ترجمہ﴾: اور اگر ثانی ہو یعنی معنیٰ کثیر ہوں، پس یا تو ان معانی کے درمیان نقل واقع ہوگی با ایں طور کہ لفظ کو پہلے ایک معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا تھا، پھر اس معنیٰ کا لحاظ رکھتے ہوئے دوسرے معنیٰ کیلئے وضع کر دیا گیا ان دونوں کے درمیان مناسبت کی وجہ سے یا (نقل) واقع نہ ہوگی۔ اگر نقل واقع نہ ہو بلکہ اس کی وضع ان معانی کیلئے برابر ہو، یعنی جیسے اس معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہے ویسے ہی اس معنیٰ کیلئے بھی وضع کیا گیا ہو، معنیٰ اول کی طرف نظر کئے بغیر، تو وہ ''مشترک'' ہے۔ اس (لفظ) کے ان معانی کے درمیان مشترک ہونے کی وجہ سے، جیسے (لفظ) عین کہ اس کو آنکھ، (پانی کا) چشمہ، گھٹنے اور سونا یعنی

چاندی کا مد مقابل'' کیلئے برابر طور پر واضع کیا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنْ كَانَ الثَّانِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اسم مفرد کی دوسری قسم کو بیان کرنا ہے۔
یعنی وہ اسم مفرد جس کے معنیٰ کثیر ہوں اس کی چار قسمیں ہیں۔ مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز۔ جنکا ذکر ما قبل متن میں ہوا۔
بان کان موضوعا الخ: سے معانی کے درمیان نقل کے واقع ہونیکا مطلب بیان کر رہے ہیں کہ لفظ پہلے ایک معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو پھر پہلے معنیٰ لا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کو دوسرے ایسے معنیٰ کیلئے وضع کر دیا جائے جو پہلے معنیٰ کے مناسب ہے۔
فَاِنْ لَمْ يَتَخَلَّلِ النَّقْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اگر ان معانی کے درمیان نقل واقع نہ ہو بلکہ وہ لفظ تمام معانی کیلئے برابری کے ساتھ وضع کیا گیا ہو یعنی جس طرح وہ ایک معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو اسی طرح وہ دوسرے معنیٰ کیلئے بھی وضع کیا گیا ہو۔
كَمَا كَانَ مَوْضُوْعًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معانی کے درمیان نقل کے واقع ہونیکا مطلب بیان کرنا ہے۔
کہ لفظ کو جس طرح ایک معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح ایک معنیٰ کا لحاظ کئے بغیر لفظ کو دوسرے معنیٰ کے لئے بھی وضع کر دیا جائے خواہ وہ پہلے معنیٰ مناسب ہو یا نہ ہو۔

مشترک کی وجہ تسمیہ:

لِاشْتِرَاكِهٖ بَيْنَ تِلْكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مشترک کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔
کہ مشترک! اشتراک سے بنا ہے جس کا معنیٰ ہے مشترک ہونا چونکہ یہ لفظ بھی کئی معانی کے مابین مشترک ہوتا ہے پس اسی وجہ سے اسے مشترک کہتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاِنْ تَخَلَّلَ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِيْ نَقْلٌ فَاِمَّا اَنْ يُّتْرَكَ اِسْتِعْمَالُهٗ فِي الْمَعْنَى الْاَوَّلِ اَوْ لَا فَاِنْ تُرِكَ يُسَمّٰى لَفْظًا مَنْقُوْلًا لِنَقْلِهٖ مِنَ الْمَعْنَى الْاَوَّلِ وَالنَّاقِلُ اِمَّا الشَّرْعُ فَيَكُوْنُ مَنْقُوْلًا شَرْعِيًّا كَالصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَاِنَّهُمَا فِي الْاَصْلِ لِلدُّعَاءِ وَمُطْلَقِ الْاِمْسَاكِ ثُمَّ نَقَلَهُمَا الشَّرْعُ اِلَى الْاَرْكَانِ الْمَخْصُوْصَةِ وَالْاِمْسَاكِ الْمَخْصُوْصِ مَعَ النِّيَّةِ وَاِمَّا غَيْرُ الشَّرْعِ وَهُوَ الْعُرْفُ الْعَامُ فَهُوَ الْمَنْقُوْلُ الْعُرْفِيُّ كَالدَّابَّةِ فَاِنَّهَا فِيْ اَصْلِ اللُّغَةِ اِسْمٌ لِكُلِّ مَا يَدِبُّ عَلَى الْاَرْضِ ثُمَّ نَقَلَهُ الْعُرْفُ الْعَامُ اِلٰى ذَوَاتِ الْقَوَائِمِ الْاَرْبَعِ مِنَ الْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيْرِ اَوِ الْعُرْفُ الْخَاصُّ وَيُسَمّٰى مَنْقُوْلًا اِصْطِلَاحِيًّا كَاِصْطِلَاحِ النُّحَاةِ

وَالنُّظَّارِ اَمَّا اِصْطِلَاحُ النُّحَاةِ فَكَالْفِعْلِ فَاِنَّهٗ كَانَ فِی الْاَصْلِ اِسْمًا لِمَا صَدَرَ عَنِ الْفَاعِلِ كَالْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالضَّرْبِ ثُمَّ نَقَلَهُ النُّحَاةُ اِلٰى كَلِمَةٍ دَلَّتْ عَلٰى مَعْنًى فِیْ نَفْسِهٖ مُقْتَرِنٍ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ وَاَمَّا اِصْطِلَاحُ النُّظَّارِ فَكَالدَّوَرَانِ فَاِنَّهٗ كَانَ فِی الْاَصْلِ لِلْحَرَكَةِ فِی السِّكَكِ ثُمَّ نَقَلَهُ النُّظَّارُ اِلٰى تَرَتُّبِ الْاَثَرِ مَالَهٗ صُلُوْحُ الْعِلِّيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور اگر ان معانی کے درمیان نقل واقع ہو تو یا تو اس (لفظ) کا استعمال پہلے معنی میں ترک کر دیا گیا ہے یا نہیں، پس اگر (پہلے معنی میں اس کا استعمال) ترک کر دیا گیا ہے تو اس کا نام لفظ منقول رکھا جاتا ہے، اس کے معنیٰ اول سے نقل کرنے کی وجہ سے اور ناقل یا تو شرع ہے تو وہ منقول شرعی ہے جیسے صلوٰۃ اور صوم، کیونکہ یہ دونوں اصل میں دعاء اور مطلق امساک کیلئے (وضع کیے گئے) ہیں، پھر ان دونوں کو شرع نے ارکان مخصوصہ اور نیت کیساتھ مخصوص امساک کی طرف نقل کر لیا، اور یا (ناقل) غیر شرع ہے اور وہ یا تو عرف عام ہے تو یہی منقول عرفی ہے، جیسے (لفظ) دابۃ کیونکہ وہ اصل لغت میں ہر اس چیز کا نام ہے جو زمین پر رینگتی ہے، پھر اس کو عرف عام نے چوپایہ یعنی گھوڑے، خچر اور گدھے کیلئے نقل کر لیا، یا (ناقل) عرف خاص ہے اور اس کا نام منقول اصطلاحی رکھا جاتا ہے، جیسے نحویوں اور منطقیوں کی اصطلاح، بہر حال نحویوں کی اصطلاح جیسے ''فعل'' ہے اس لئے کہ یہ اصل میں ہر اس چیز کا نام ہے جو فاعل سے صادر ہو جیسے کھانا، پینا اور پٹائی کرنا، پھر نحویوں نے اس کو ایک ایسے کلمہ کی طرف نقل کر لیا جو فی نفسہٖ ایسے معنی پر دلالت کرے جو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کیساتھ مقترن ہوں، اور بہر حال منطقیوں کی اصطلاح تو جیسے (لفظ) ''دوران'' ہے اس لئے کہ یہ اصل میں چھوٹی گلیوں میں گھومنے کیلئے وضع کیا گیا تھا پھر منطقیوں نے اس کو اس امر پر اثر کے مرتب ہونے کی طرف نقل کر لیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنْ تَخَلَّلَ بَيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اسم کثیر المعنیٰ کی دوسری قسم منقول کا بیان کرنا ہے۔ منقول وہ اسم مفرد ہے جس کے معنیٰ کثیر ہوں لیکن پہلے اسے صرف ایک معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہو، بعد میں کسی مناسبت کی وجہ سے اسے دوسرے معنیٰ میں استعمال کر لیا گیا اور پہلے معنیٰ کو ترک کر دیا گیا اور دوسرے معنیٰ میں مشہور ہو گیا۔

﴿اعتراض﴾: شارح علیہ الرحمۃ نے منقول کی مثال میں لفظ دَابَّۃ کو پیش کیا ہے جو کہ صحیح نہیں، کیونکہ منقول کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ پہلے معنیٰ متروک ہو گئے ہوں حالانکہ لفظ دَابَّۃ کے تو پہلے معنیٰ بھی مراد لئے جاتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ میں دَابَّۃ سے مراد ہر جانور ہے۔

﴿جواب﴾: معنیٰ اول کے استعمال کے متروک ہونے سے مراد مطلقاً متروک نہیں بلکہ بغیر قرینہ کے استعمال متروک ہے، لہٰذا اگر کہیں قرینہ کی وجہ سے معنیٰ اول مراد ہو تو وہ تعریف کے منافی نہیں۔

منقول کی وجہ تسمیہ:

اِلنَقْلِهٖ مِنَ الْمَعْنٰى الْاَوَّلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ منقول کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے
منقول کا معنیٰ ہے "نقل کیا ہوا" چونکہ یہ لفظ بھی معنیٰ اول سے معنیٰ ثانی کی طرف نقل ہوتا ہے اسی وجہ سے اسے منقول کہتے ہیں۔
وَالنَّاقِلُ اِمَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ منقول کی تین اقسام کی وجہ حصر بیان کرنی ہے جس کا بیان متن میں تفصیلاً ہوا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاِنْ لَّمْ يُتْرَكْ مَعْنَاهُ الْاَوَّلُ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِيْهِ اَيْضًا يُسَمّٰى حَقِيْقَةً اِنِ اسْتُعْمِلَ فِي الْاَوَّلِ وَهُوَ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ وَمَجَازًا اِنِ اسْتُعْمِلَ فِي الثَّانِيْ وَهُوَ الْمَنْقُوْلُ اِلَيْهِ كَالْاَسَدِ فَاِنَّهٗ وُضِعَ اَوَّلًا لِلْحَيَوَانِ الْمُفْتَرِسِ ثُمَّ نُقِلَ اِلَى الرَّجُلِ الشُّجَاعِ لِعِلَاقَةٍ بَيْنَهُمَا وَهِيَ الشُّجَاعَةُ فَاسْتِعْمَالُهٗ فِي الْاَوَّلِ بِطَرِيْقِ الْحَقِيْقَةِ وَفِي الثَّانِيْ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ اَمَّا الْحَقِيْقَةُ فَلِاَنَّهَا مِنْ حَقَّ فُلَانٌ الْاَمْرَ اَيْ اَثْبَتَهٗ اَوْ مِنْ حَقَّقْتُهٗ اِذَا كُنْتَ مِنْهُ عَلٰى يَقِيْنٍ فَاِذَا كَانَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِيْ مَوْضُوْعِهِ الْاَصْلِيِّ فَهُوَ شَيْءٌ مُثْبَتٌ فِيْ مَقَامِهٖ مَعْلُوْمُ الدَّلَالَةِ وَاَمَّا الْمَجَازُ فَلِاَنَّهٗ مِنْ جَازَ الشَّيْءُ يَجُوْزُهٗ اِذَا تَعَدَّاهُ وَاِذَا اسْتُعْمِلَ اللَّفْظُ فِي الْمَعْنَى الْمَجَازِيْ فَقَدْ جَازَ مَكَانَهُ الْاَوَّلَ وَمَوْضُوْعَهُ الْاَصْلِيَّ

﴿ترجمہ﴾: اور اگر اس کے پہلے معنیٰ ترک نہیں کئے گئے بلکہ اس میں بھی استعمال کیا جاتا ہو، تو اس کا نام رکھا جاتا ہے حقیقت، اگر پہلے معنیٰ یعنی منقول عنہ میں مستعمل ہو اور مجاز نام رکھا جاتا ہے اگر دوسرے معنیٰ یعنی منقول الیہ میں مستعمل ہو، جیسے لفظ اسد ہے، کیونکہ یہ پہلے پھاڑنے والا جانور (شیر) کیلئے وضع کیا گیا (تھا) پھر بہادر (شخص) کی طرف نقل کر لیا گیا، ان دونوں کے درمیان علاقہ شجاعت (دلیری) کی وجہ سے، پس اس (لفظ اسد) کا استعمال پہلے معنیٰ میں بطریق حقیقت اور دوسرے (معنیٰ) میں بطریق مجاز ہے، بہر حال حقیقت تو اس لئے ہے کہ وہ حَقَّ فُلَانٌ الْاَمْرَ سے (ماخوذ) ہے، جب تو اس کے بارے میں یقین پر ہو، پس لفظ جب اپنے اصلی موضوع میں مستعمل ہو تو گویا وہ ایک ایسی شئی ہے جو اپنے مقام پر مثبت ہے (اور) معلوم الدلالۃ ہے، اور بہر حال مجاز تو اس لئے کہ وہ "جَازَ الشَّيْءُ يَجُوْزُ" سے (ماخوذ) ہے جب وہ اس سے گزر جائے اور لفظ جب معنیٰ مجازی میں استعمال ہونے لگا تو تحقیق کہ وہ اپنی پہلی جگہ اور اپنے اصلی موضوع سے گزر گیا۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنْ لَّمْ يُتْرَكْ مَعْنَاهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حقیقت اور مجاز کا بیان کرنا ہے۔

اگر لفظِ مفرد کثیر المعنیٰ ہر ایک معنیٰ کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو اور معنیٰ ثانی میں مشہور بھی نہ ہوا ہو بلکہ صرف ایک معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا اور دوسرے معنیٰ میں قرینے کی مدد سے استعمال ہوتا ہو تو ایسا لفظ جب معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا تو حقیقت کہلائیگا اور جب غیر معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا تو مجاز کہلائیگا۔

حقیقت کی وجہ تسمیہ:

اَمَّا الْحَقِیْقَۃُ فَلِاَنَّھَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حقیقت کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

حقیقت کے ماخذ میں دو احتمال ہیں۔

1: یا تو یہ مشتق ہے حَقَّ فُلَانٌ الْاَمْرَ بمعنی اَثْبَتَہٗ سے، اس صورت میں حَقِیْقَۃٌ کا معنی ہوگا مُثْبَت یعنی ثابت کردہ چیز، پس جب لفظ اپنے حقیقی معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے پس گویا وہ اپنے مقام میں ثابت اور برقرار ہوتا ہے۔

2: اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ (حقیقۃ) مشتق ہے حَقَّقْتُہٗ سے، اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب آپ کو اس چیز کے بارے میں یقین ہو پس جب یہ لفظ اپنے معنی اصلی میں مستعمل ہو تو یہ لفظ معلوم الدلالت اور معین الدلالت ہوتا ہے، یعنی نفسِ لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کے معنیٰ حقیقی کا یقین اور علم ہو جاتا ہے، پس اسی وجہ سے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔

مجاز کی وجہ تسمیہ:

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَلِاَنَّہٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مجاز کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

کہ مَجَاز کا لفظ! جَازَ یَجُوْزُ کا مصدر میمی ہے بمعنی اسم فاعل یعنی ''تجاوز کرنے والا'' تو جب لفظ اپنے اصلی معنی کو چھوڑ کر غیر اصلی معنی میں استعمال ہوتا ہے تو گویا کہ وہ اپنی اصلی جگہ سے تجاوز کر جاتا ہے...... پس اسی لئے اس کو مجاز کہتے ہیں۔

مُجَاز اور مَجَاز میں فرق:

جس کو شیخ بیعت کرنے کی اجازت دیتا ہے وہ مُجَاز بضم المیم ہے اسے بفتح المیم پڑھنا غلط ہے، عام طور پر لوگ خلیفہ مجاز کہہ دیتے ہیں۔ اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ وہ اکثر صحیح ہی کہتے ہیں کہ نام نہاد خلیفہ بالعموم در حقیقت خلیفہ نہیں ہوتا۔

مجاز کے تحقق کے لیے شرط:

لفظ کا معنیٰ موضوع لہٗ کے علاوہ کسی دوسرے معنیٰ میں استعمال ہونا اس وقت مجاز ہوتا ہے، کہ جب معنیٰ موضوع لہٗ اور معنیٰ مستعمل فیہ کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ اور مناسبت پائی جائے۔

مجاز کی تقسیم:

مجاز کی تقسیم کرنی ہے کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استعارۃ۔ (۲) مجازِ مرسل۔

کیونکہ معنیٰ موضوع لہٗ اور معنیٰ مستعمل فیہ کے درمیان پائے جانے والا علاقہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ علاقہ تشبیہ ہو

گا یا غیر تشبیہ ہوگا اگر علاقہ تشبیہ ہو تو استعارہ ہے اور اگر غیر تشبیہ ہو تو مجاز مرسل ہے۔

استعارہ کی اقسام اور تعریفات و امثلہ:

❁ پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) استعارہ تصریحیہ۔ (۲) استعارہ بالکنایہ۔ (۳) استعارہ ترشیحیہ۔ (۴) استعارہ تخلیلیہ۔

استعارۃ تصریحیہ:

ذکر مشبہ بہ کا ہو اور مراد مشبہ ہو۔ مثلاً رَئَیتُ اَسَدًا یَتَکَلَّمُ اس میں ذکر مشبہ بہ (اسد) کا ہے مراد مشبہ (رجل شجاع) ہے اس پر قرینہ یتکلم ہے کیونکہ آدمی کلام کرتا ہے شیر نہیں۔

استعارہ بالکنایہ:

ذکر مشبہ کا ہو اور مراد مشبہ ہو۔ جیسے اِذَالْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا (اچانک موت نے ناخن گاڑ دیئے) اس مثال میں ذکر مشبہ (مَنِیَّۃ) کا ہے مراد بھی یہی ہے نا کہ کوئی درندہ، جبکہ درندہ مشبہ بہ ہے جس پر قرینہ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا (کہ اس نے ناخن گاڑ دیئے) ہے۔

استعارہ ترشیحیہ:

مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کے لیئے ثابت کرنا۔ جیسے مذکورہ مثال یعنی اِذَالْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا اس میں اِنْشَاب ناخن گاڑنا جو کہ مشبہ بہ (اَسَد) کے مناسب ہے) کو مَنِیَّۃ یعنی موت کے لیئے ثابت کیا گیا ہے۔

استعارہ تخییلیہ:

مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو مشبہ کے لیئے ثابت کرنا جیسے مذکورہ مثال اِذَالْمَنِیَّۃُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَھَا میں اَظْفَار کو مَنِیَّۃ کے لیئے ثابت کیا گیا ہے جو کہ مشبہ بہ (اَسَد) کو لازم ہے۔

مجاز مرسل کی اقسام:

☆ مجاز مرسل کی چوبیس اقسام ہیں۔

1 علاقہ سببیت یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا۔ جیسے بادل بول کر بارش مراد لینا۔

2 علاقہ مسببیت یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا۔ جیسے خمر بول کر انگور مراد لینا۔

3 علاقہ کلیت یعنی کل بول کر جزء مراد لینا۔ جیسے ہاتھ بول کر ہتھیلی مراد لینا۔

4 علاقہ جزئیت یعنی جزء بول کر کل مراد لینا۔ جیسے رقبہ (گردن) بول کر پوری ذات مراد لینا۔

5 علاقہ لازمیت یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لینا۔ جیسے شدِّ ازار سے اعتزال عن النساء مراد لینا۔

6 علاقہ ملزومیت یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لینا جیسے نطق وتکلم بول کر دلالت علی القابلیۃ مراد لینا۔

7 علاقہ اطلاق یعنی مطلق بول کر مقید مراد لینا۔ جیسے یوم بول کر یوم القیامہ مراد لینا۔

8 علاقہ تقیید یعنی مقید بول کر مطلق مراد لینا۔ جیسے مِشْفَر (اونٹ کا ہونٹ) بول کر مطلق اونٹ مراد لینا۔

9 علاقہ عموم یعنی عام بول کر خاص مراد لینا۔ جیسے انسان بول کر زید مراد لینا۔

10 علاقہ خصوص یعنی خاص بول کر عام مراد لینا۔ جیسے زید بول کر انسان مراد لینا۔

11 علاقہ حالیت یعنی حال بو کر محل مراد لینا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان فَفِی رَحْمَۃِ اللہِ میں رحمت بول کر جنت مراد لی گئی ہے۔ (رحمت جنت میں ہوگی تو رحمت حال ہوئی)۔

12 علاقہ محلیت یعنی محل بو کر حال مراد لینا۔ جیسے مجلس بول کر اہل مجلس مراد لینا۔

13 علاقہ ضدیت یعنی کسی لفظ کو بول کر اس کی ضد مراد لینا جیسے بصیر بول کر اعمیٰ مراد لینا۔

14 علاقہ زیادت یعنی لفظ بول کر اس کا معنیٰ مراد نہ لینا جیسے کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ میں کاف زائدہ ہے،

15 علاقہ حذفِ مضاف یعنی مضاف الیہ بغیر مضاف کے ذکر کرنا جیسے وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ ای اَھْلَ الْقَرْیَۃِ اھل مضاف محذوف ہے۔

16 علاقہ حذفِ مضاف الیہ جیسے حِیْنَئِذٍ اور یَوْمَئِذٍ اصل میں حِیْنَ اِذْکَانَ کَذَا اور یَوْمَ اِذْکَانَ کَذَا تھا پھر مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف پر تنوین لگا دی گئی۔

17 علاقہ مجاورت جیسے مِیْزَاب (پرنالہ) بول کر پانی مراد لینا۔

18 علاقہ مَایَئُوْلُ اِلَیْہِ جیسے طالب علم کو عَلَّامَۃ کہہ دینا کیونکہ وہ عَلَّامَۃ بننے جارہا ہے۔

19 علاقہ مَاکَانَ عَلَیْہِ جیسے یتیم کا اطلاق بالغ پر کر دینا کیونکہ وہ اس سے پہلے یتیم رہ چکا ہے۔

20 علاقہ آلیت واسطہ بول کر ذو واسطہ مراد لینا۔ جیسے لسان (زبان) بول کر ذکر مراد لینا۔

21 علاقہ بدلیت جیسے دَمٌ بول کر دِیَۃٌ مراد لینا کیونکہ دِیَۃٌ دَمٌ کا بدل ہے۔

22 علاقہ تعریف بعہد ذہنی یعنی معرفہ بول کر نکرہ مراد لینا جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان اِنِّیْ اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَہُ الذِّئْبُ میں الذِئب سے غیر معین بھیڑیا مراد لیا گیا ہے۔

23 علاقہ وُقُوْعِ نَکِرَۃ فِی الْاِثْبَاتِ لِلْعُمُوْمِ یعنی نکرہ اثبات میں واقع ہو کر عموم کا سبب ہو جیسے عَلِمَتْ نَفْسٌ میں نَفْسٌ سے کُلُّ نَفْسٍ مراد لینا۔

24 علاقہ حذفِ مطلق جیسے وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ ای اَھْلَ الْقَرْیَۃِ اھل محذوف ہے۔

❁ علماء نے کلام عرب میں انتہائی چھان بین اور تلاش کی......جس سے نتیجۃً انہیں مجاز مرسل کی مذکورہ 24 اقسام حاصل

ہوئیں ہیں۔لیکن یادر ہے کہ مجاز مرسل کی 24 اقسام میں بیان کردہ حصر! حصر عقلی نہیں ہے..... کہ ان مذکورہ اقسام کے علاوہ اور کوئی قسم مجازِ مرسل کی ہو ہی نہیں سکتی، بلکہ حصر استقرائی ہے کہ متقدمین علماء کو صرف 24 اقسام حاصل ہوئیں ہیں، بعد والے علماء اگر تحقیق کریں تو ان کے لیئے مجاز مرسل کی مزید اقسام کا حصول ممکن ہے۔

❁ چنانچہ اس وسعت اور گنجائش کے مقام پر بندہ **مفتی محمد یوسف القادری** انتہائی عاجزی کے ساتھ عرض کرتا ہے کہ مجازِ مرسل کی دو اور قسمیں بھی کلام عرب میں پائی جاتی ہیں جو کہ یہ ہیں۔

25 علاقہ وحدت یعنی واحد بول کر جمع مراد لینا۔ جیسے قانون بول کر قوانین مراد لینا۔

26 علاقہ جمعیت یعنی جمع بول کر واحد مراد لینا۔ جیسے معلومات بول کر معلوم مراد لینا۔

❁ پس مجازِ مرسل کی 26 اقسام ہوئیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ترادف وتباین کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ كُلُّ لَفْظٍ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى لَفْظٍ اٰخَرَ مُرَادِفٌ لَهُ اِنْ تَوَافَقَا فِي الْمَعْنٰى وَمُبَايِنٌ لَهُ اِنِ اخْتَلَفَا فِيْهِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ ہر لفظ پس وہ دوسرے لفظ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا مرادف ہے اگر دونوں لفظ معنی میں ایک دوسرے کے موافق ہوں، اور اس کا مباین ہے اگر دونوں معنیٰ میں مختلف ہوں۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ كُلُّ لَفْظٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ لفظ مفرد کی تقسیم ثانی بیان کرنی ہے کہ ہر لفظ کی دوسرے لفظ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرادف۔ (۲) مباین۔

☆ جنکی وجہ حصر یہ ہے کہ جب ایک لفظ کی نسبت دوسرے لفظ کی طرف کی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا دونوں متفق فی المعنی ہوں گے...... یا مختلف فی المعنی ہونگے...... اگر دونوں متفق فی المعنی ہوں تو ان کو مترادفین کہتے ہیں...... اور ان میں سے ہر لفظ دوسرے کا مرادف کہلاتا ہے...... اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو ترادف کہتے ہیں...... اور اگر دونوں مختلف فی المعنی ہوں تو ان کو متبائنین کہتے ہیں...... اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مباین کہلاتا ہے...... اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو تباین کہتے ہیں...... اول کی مثال...... جیسے لیث اور اسد۔ اور ثانی کی مثال...... جیسے انسان اور گھوڑا۔

﴿فائدہ﴾: یاد رکھ لیں! معنیٰ ایک ہو یا کثیر ہوں اس اعتبار سے کل چار احتمال ہیں۔

1: لفظ ایک ہو معنیٰ بھی ایک ہو۔

2: لفظ کثیر ہوں اور معانی بھی کثیر ہوں۔

3: لفظ ایک ہو اور معانی کثیر ہوں۔

4: لفظ کثیر ہوں اور معنیٰ ایک ہو۔

❁ یاد رہے مذکورہ احتمالات اربعہ میں سے پہلے اور تیسرے احتمال کو بیان کر دیا گیا ہے، دوسرے احتمال کو اہل لغت بیان کرتے ہیں اور چوتھے احتمال کا بیان مصنف علیہ الرحمۃ یہاں سے فرمارہے ہیں کہ لفظ کثیر ہوں اور معنیٰ ایک ہو تو ان الفاظ کو مرادف کہتے ہیں اور ان کے باہمی تعلق کو مرادفت کہتے ہیں جیسے لفظ اسد اور لیث دونوں کا معنیٰ شیر ہے اسی طرح قعود وجلوس دونوں کا معنیٰ بیٹھنا ہے۔

مرادفت کے صحیح ہونے کے لیئے شرائطِ اربعہ:

1: دونوں لفظ موضوع ہوں اگر ایک مہمل ہوا تو مرادفت نہیں ہوگی۔ جیسے چائے اور شائے میں سے شائے مہمل ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان مرادفت نہ ہوئی۔

2: دونوں لفظ مختلف ہوں ایک ہی لفظ کا تکرار نہ ہو، لہٰذا جَاءَ جَاءَ زَیْدٌ میں مرادفت نہیں ہوگی کیونکہ یہاں ایک ہی لفظ کا تکرار ہے۔

3: دونوں لفظوں میں سے ایک کو مقدم یا مؤخر کرنا ضروری نہ ہو لہٰذا جَاءَ زَیْدٌ نَفْسُهٗ میں مرادفت نہیں ہوگی کیونکہ زَیْد اور نَفْسُه سے اگرچہ مراد ایک ہی ہے لیکن نَفْسُهٗ کو مؤخر کرنا ضروری ہے کیونکہ وہ تاکید ہے لہٰذا ان دونوں میں بھی مرادفت نہیں ہوگی۔

4: دونوں کا مصداق اور معنیٰ ایک ہو لہٰذا نَاطِقٌ اور فَصِیْحٌ میں مرادفت نہیں ہوگی کیونکہ مصداق تو دونوں کا ایک ہی ہے لیکن معنیٰ ایک نہیں، کیونکہ نَاطِقٌ کا معنیٰ ہے بولنے والا اور فَصِیْحٌ کا معنیٰ ہے فصاحت کے ساتھ بولنے والا۔

﴿فائدہ﴾: یاد رہے کہ اس امر میں اتفاق ہے کہ مفرد مترادف کو دوسرے مفرد مترادف کی جگہ استعمال کرنا درست ہے لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ جب ایک مترادف عامل یا صلہ کے ساتھ ترکیبی صورت اختیار کر لیتا ہے تو ایسی صورت میں ایک مترادف کی جگہ دوسرے مترادف کا استعمال کرنا درست ہے یا نہیں؟

❁ علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں ایسی صورت میں بھی ایک مترادف کی جگہ دوسرے مترادف کو استعمال کر سکتے ہیں خواہ مترادف ایک زبان کے ہوں یا مختلف زبانوں کے۔

❁ بعض علماء کے نزدیک اگر وہ دونوں مترادف لفظ ایک ہی زبان کے ہوں تب تو درست ہے لیکن اگر مختلف زبانوں میں ہوں تو درست نہیں مثلاً اللہ اکبر کی جگہ اللہ اعظم کہہ سکتے ہیں کیونکہ دونوں عربی زبان کے لفظ ہیں لیکن خدائے بزرگ و برتر نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہ (اللہ اکبر اور خدائے بزرگ و برتر) عربی زبان کے لفظ نہیں۔

مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف واقع ہے یا کہ نہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے، جمہور کہتے ہیں کہ مفرد و مرکب کے درمیان ترادف نہیں ہو سکتا کیونکہ مفرد کے معنیٰ اجمالی ہوتے ہیں اور مرکب کے معنیٰ تفصیلی ہوتے ہیں لہٰذا دونوں میں اتحادِ معنیٰ نہیں پایا گیا جو کہ ترادف کے لیئے انتہائی ضروری ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ مَامَرَّمِنْ تَقْسِيْمِ اللَّفْظِ كَانَ بِالْقِيَاسِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَبِالنَّظْرِ اِلٰى نَفْسِ مَعْنَاهُ وَهٰذَاتَقْسِيْمُ اللَّفْظِ بِالْقِيَاسِ اِلٰى غَيْرِهٖ مِنَ الْاَلْفَاظِ فَاللَّفْظُ اِذَانَسَبْنَاهُ اِلٰى لَفْظٍ اٰخَرَ فَلَايَخْلُوْ اِمَّااَنْ يَّتَوَافَقَافِى الْمَعْنٰى اَىْ يَكُوْنُ مَعْنَاهُمَاوَاحِدًااَوْيَخْتَلِفَافِى الْمَعْنٰى اَىْ يَكُوْنُ لِاَحَدِهِمَامَعْنًى وَلِلْاٰخَرِ مَعْنًى اٰخَرُ فَاِنْ كَانَا مُتَوَافِقَيْنِ فَهُوَا مُرَادِفٌ وَاللَّفْظَانِ مُتَرَادِفَانِ اُخِذَا مِنَ التَّرَادُفِ الَّذِىْ هُوَرُكُوْبُ اَحَدٍ خَلْفَ اٰخَرَ كَانَ الْمَعْنٰى مَرْكُوْبٌ وَاللَّفْظَانِ رَاكِبَانِ عَلَيْهِ فَيَكُوْنَانِ مُتَرَادِفَيْنِ كَاللَّيْثِ وَالْاَسَدِ وَاِنْ كَانَا مُخْتَلِفَيْنِ فَهُوَ مُبَايِنٌ لَّهٗ وَاللَّفْظَانِ مُتَبَايِنَانِ لِاَنَّ الْمُبَايَنَةَ الْمُفَارَقَةُ وَمَتٰى اِخْتَلَفَ الْمَعْنٰى لَمْ يَكُنِ الْمَرْكُوْبُ وَاحِدًافَيَتَحَقَّقُ الْمُفَارَقَةُ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ لِلتَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْمَرْكُوْبَيْنِ كَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ اَنَّ مِثْلَ النَّاطِقِ وَالْفَصِيْحِ وَمِثْلَ السَّيْفِ وَالصَّارِمِ مِنَ الْاَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ لِصِدْقِهِمَاعَلٰى ذَاتٍ وَّاحِدَةٍ وَهُوَ فَاسِدٌ لِاَنَّ التَّرَادُفَ هُوَ الْاِتِّحَادُفِى الْمَفْهُوْمِ لَاالْاِتِّحَادُفِى الذَّاتِ نَعَمْ اَلْاِتِّحَادُ فِى الذَّاتِ مِنْ لَوَازِمِ الْاِتِّحَادِ فِى الْمَفْهُوْمِ بِدُوْنِ الْعَكْسِ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ لفظ کی گذشتہ تقسیم نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے لحاظ سے تھی، اور لفظ کی یہ تقسیم دیگر الفاظ کے اعتبار سے ہے، پس ایک لفظ کی جب ہم دوسرے لفظ کی طرف نسبت کرینگے تو وہ خالی نہیں یا تو وہ دونوں معنی میں ایک دوسرے کے موافق ہوں گے یعنی ان دونوں کے معنی ایک ہوں گے یا دونوں معنی میں مختلف ہوں گے یعنی ایک لفظ کے ایک معنی ہوں گے اور دوسرے لفظ کے کوئی اور معنی ہوں گے پس اگر دونوں (معنی میں) ایک دوسرے کے موافق ہوں تو وہ اسکا مرادف ہے اور دونوں لفظ مترادفان ہیں جو اس تُرادف سے ماخوذ ہیں جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونا ہے، گویا معنی سواری ہیں اور دونوں لفظ اس پر سوار ہیں، پس وہ دونوں مترادفان ہیں، جیسے لیث اور اسد، اور اگر دونوں مختلف ہوں تو وہ اس کا مباین ہے اور دونوں لفظ متباینان ہیں اس لئے کہ ''مباینت'' مفارقت (کا نام) ہے اور جب معنی مختلف ہوئے تو سواری (بھی) مختلف، پس دونوں لفظوں میں مفارقت متحقق ہوگئی، دونوں سواریوں کے متفرق ہونے کی وجہ سے جیسے انسان اور فرس اور بعض لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ناطق و فصیح، سیف اور صارم جیسے الفاظ مترادف ہیں ان دونوں کے ایک ہی ذات پر صادق آنے کی وجہ سے، اور یہ (گمان) فاسد اس لئے کہ ''ترادف'' مفہوم میں اتحاد کا نام ہے نہ کہ ذات میں اتحاد کا، ہاں اتحاد فی الذات اتحاد فی المفہوم کے لوازم میں سے ہے عکس کے بغیر۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ مَامَرَّمِنْ تَقْسِیْم الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے کہ لفظ کی پہلی تقسیم نفس لفظ اور نفس معنیٰ کے اعتبار سے تھی، اور یہ دوسری تقسیم دوسرے لفظ کے اعتبار سے ہے۔

مرادف کی وجہ تسمیہ:

اُخِذَا مِنَ التَّرَادُف الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مرادف کی وجہ تسمیہ بیان کررہے ہیں کہ مرادف یہ ماخوذ ہے **تَرَادُف** سے......جسکا معنی ہے ایک سواری پر ایک آدمی کا دوسرے آدمی کے پیچھے سوار ہونا پس جب دونوں لفظ متفق فی المعنی ہوں تو گویا کہ معنی سواری ہے اور یہ دونوں لفظ سوار ہیں، جو ایک دوسرے کے پیچھے سوار ہیں اس لئے ان کو مرادفین کہتے ہیں۔

مباین کی وجہ تسمیہ:

لِاَنَّ الْمُبَایِنَةَ الْمُفَارَقَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مباین کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔
مباین! مشتق ہے مُبَایَنَة سے جس کا معنی ہے ''جدائی'' تو جب دونوں لفظ مختلف فی المعنیٰ ہوں تو گویا کہ سواری ایک نہ ہوئی لہٰذا اختلاف سواری کی بناء پر دونوں لفظوں کے درمیان مباینت محقق ہوگئی اس لئے ان دونوں کو متبائنین کہتے ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

اختلافی مسئلہ: بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ ناطق اور فصیح جیسے الفاظ......اور سیف اور صارم جیسے الفاظ باہم مترادف ہیں اور دلیل اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں اور یہ دونوں متحد فی المصداق ہیں تو یہ دونوں مترادف ہوئے تو شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ خیال باطل اور غلط ہے اس لئے کہ ترادف کہتے ہیں اِتِّحَادفِی الْمَفْهُوْم کو نہ کہ اِتِّحَادفِی الْمِصْدَاق کو جبکہ ان الفاظ کا مصداق تو ایک ہے لیکن ان کا مفہوم ایک نہیں ہے اور ترادف کے پائے جانے کیلئے صرف اتحاد فی المصداق کافی نہیں ہوتا بلکہ اتحاد فی المفہوم ضروری ہے لہٰذا ان جیسے الفاظ مترادف نہیں ہوں گے۔

نَعَمْ اَلْاِتِّحَادُ فِی الذَّات الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے۔
کہ اتحاد فی المصداق یہ اتحاد فی المفہوم کو مستلزم نہیں......جبکہ اتحاد فی المفہوم! اتحاد فی المصداق کو مستلزم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مرکب کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ وَاَمَّا الْمُرَكَّبُ فَهُوَ اِمَّا تَامٌ وَهُوَ الَّذِیْ يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ اَوْ غَيْرُ تَامٍ وَالتَّامُ اِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ فَهُوَ الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّةُ وَاِنْ لَمْ يَحْتَمِلْ فَهُوَ الْاِنْشَاءُ فَاِنْ دَلَّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً اَوَّلِيَّةً اَیْ وَضْعِيَّةً فَهُوَ مَعَ الْاِسْتِعْلَاءِ اَمْرٌ كَقَوْلِنَا اِضْرِبْ اَنْتَ وَمَعَ الْخُضُوْعِ سُوَالٌ وَدُعَاءٌ وَمَعَ التَّسَاوِیْ اِلْتِمَاسٌ وَاِنْ لَّمْ يَدُلَّ فَهُوَ التَّنْبِيْهُ وَيَنْدَرِجُ فِيْهِ التَّمَنِّیْ وَالتَّرَجِّیْ وَالتَّعَجُّبُ وَالْقَسَمُ وَالنِّدَاءُ وَاَمَّا غَيْرُ التَّامِ فَهُوَ اِمَّا تَقْيِيْدِیٌّ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَاِمَّا غَيْرُ تَقْيِيْدِیٍّ كَالْمُرَكَّبِ مِنْ اِسْمٍ وَاَدَاةٍ اَوْ كَلِمَةٍ وَاَدَاةٍ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا ہے کہ بہر حال وہ یا تو تام ہے اور وہ وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو، یا غیر تام ہے اور (مرکب) تام اگر صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو تو وہ خبر اور قضیہ ہے، اور اگر احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ انشاء ہے، پس اگر وہ طلبِ فعل پر دلالت کرے دلالت اولی یعنی وضع کے اعتبار سے، تو استعلاء کیساتھ وہ ''امر'' ہے جیسے ہمارا قول اضرب انت اور خضوع کیساتھ ہو تو وہ ''دعاء'' اور ''سوال'' ہے اور تساوی کیساتھ ''التماس'' ہے، اور اگر وہ طلب فعل پر وضع کے اعتبار سے دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے جس میں تمنی ترجی، تعجب، قسم اور نداء داخل ہیں اور بہر حال غیر تام تو وہ یا تو تقییدی ہے جیسے حیوان ناطق، یا غیر تقییدی ہے، مثلاً وہ اسم اور اداۃ سے یا کلمہ اور اداۃ سے مرکب ہو۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَاَمَّا الْمُرَكَّبُ فَهُوَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مرکب کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ مرکب کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب تام۔ (۲) مرکب غیر تام۔

❁ جنکی وجہ حصر: یہ ہے کہ مرکب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس پر سکوت صحیح ہوگا...... یا صحیح نہیں ہوگا...... اگر مرکب پر سکوت صحیح ہو...... تو وہ مرکب تام ہے اور اگر مرکب پر سکوت کرنا صحیح نہ ہو تو وہ مرکب غیر تام ہے۔

مرکب تام: وہ مرکب ہے جس پر متکلم کا سکوت کرنا صحیح نہ ہو۔ جیسے غُلَامُ زَيْدٍ۔

☆ پھر مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خبر و قضیہ۔ (۲) انشاء۔

✿ جنکی وجہ حصر یہ ہے کہ مرکب تام دوحال سے خالی نہیں...... یا تو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہوگا یانہیں رکھتا ہوگا ......اگر صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہوتو وہ خبر وقضیہ ہے اور اگر صدق وکذب کا احتمال نہ رکھتا ہوتو وہ انشاء ہے۔

خبرو قضیه کی تعریف : خبروقضیہ وہ مرکب تام ہے جوصدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو۔ جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ۔

انشاء کی تعریف : انشاءوہ مرکب تام ہے جوصدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو۔ جیسے اِضْرِبْ ۔

انشاء کی تقسیم:

انشاءدوحال سے خالی نہیں یا طلب فعل پر دال ہوگا بدلالۃ وضعیہ یا طلب فعل پر بدلالۃ وضعیہ دال نہیں ہوگا......اگر طلب فعل پر بدلالۃ وضعیہ دال ہوتو وہ تین حال سے خالی نہیں یا مقرون مع الاستعلاء ہوگا...... یا مقرون مع الخضوع ہوگا......یا مقرون مع التساوی ہوگا......اگر مقرون مع الاستعلاء ہوتو امر ہے۔ جیسے اِضْرِبْ ۔

☆ اور اگر مقرون مع الخضوع ہوتو دعا اور سوال ہے اور اگر مقرون مع التساوی ہوتو التماس ہے اور اگر طلب فعل پر بدلالۃ وضعیہ دال نہ ہوتو وہ تنبیہ ہے......اور تنبیہ میں تمنی، ترجی، تعجب، قسم اور نداسب شامل ہیں۔

وَاَمَّاغَيْرُالتَّامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مرکب غیر تام کی تقسیم کرنی ہے۔

☆ کہ مرکب غیر تام کی بھی دوقسمیں ہیں۔ (۱) مرکب تقییدی۔ (۲) غیر تقییدی۔

✿ جنکی وجہ حصر یہ ہے کہ مرکب غیر تام دوحال سے خالی نہیں......اس کی جزءثانی! جزاول کیلئے قید ہوگی یانہیں ہوگی، اگر جزءثانی! جزاول کیلئے قید ہوتو وہ مرکب تقییدی ہے......اور اگر جز ثانی! جزاول کیلئے قید نہ ہوتو وہ مرکب غیر تقییدی ہے۔

مرکب تقییدی : وہ مرکب غیر تام ہے جس میں جزءثانی جزاول کیلئے قید ہو۔ جیسے غُلَامُ زَيْدٍ، اَلْحَيَوَانُ النَّاطِقُ۔ ان دونوں مثالوں میں جز ثانی جزاول کیلئے قید ہے کہ جزءثانی نے جزءاول کی تعمیم کوختم کردیا۔

مرکب غیر تقییدی : وہ مرکب غیر تام ہے جس میں جز ثانی جزاول کیلئے قید نہ ہو۔ جیسے بِزَيْدٍ

☆ پھر مرکب غیر تقییدی عام ہے خواہ اسم اور اداۃ سے مرکب ہو جیسے فِي الدَّارِ یا فعل اور اداۃ سے مرکب ہو جیسے قَدْضَرَبَ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ لَمَّافَرَغَ عَنِ الْمُفْرَدِ وَاَقْسَامِهٖ شَرَعَ فِي الْمُرَكَّبِ وَاَقْسَامِهٖ وَهُوَاِمَّاتَامٌّ اَوْغَيْرُتَامٍّ لِاَنَّهٗ اِمَّااَنْ يَّصِحَّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ اَيْ يُفِيْدُ الْمُخَاطَبَ فَائِدَةً تَامَّةً وَلَايَكُوْنُ حِيْنَئِذٍمُسْتَتْبِعًالِلَفْظٍ اٰخَرَيَنْتَظِرُهُ الْمُخَاطَبُ كَمَااِذَاقِيْلَ زَيْدٌ فَيَبْقَى الْمُخَاطَبُ مُنْتَظِرًالِاَنْ يُّقَالَ قَائِمٌ اَوْقَاعِدٌ مَثَلًابِخِلَافِ مَااِذَاقِيْلَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَاِمَّااَنْ لَايَصِحَّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ فَاِنْ صَحَّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ فَهُوَ الْمُرَكَّبُ التَّامُّ وَاِلَّافَهُوَ الْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ وَغَيْرُالتَّامِ وَالْمُرَكَّبُ التَّامُ اِمَّااَنْ يَّحْتَمِلَ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ فَهُوَ الْخَبَرُوَالْقَضِيَّةُ اَوْلَايَحْتَمِلُ فَهُوَ

الْاِنْشَاءُ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ مصنف علیہ الرحمۃ جب مفرد اور اس کی اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو مرکب اور اس کی اقسام کو شروع کر رہے ہیں اور وہ (یعنی مرکب) تام ہے یا غیر تام، کیونکہ یا تو اس پر سکوت صحیح ہو گا، یعنی وہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ دے گا اور وہ مرکب اس وقت کسی دوسرے ایسے لفظ کا تقاضا کرنے والا نہیں ہو گا جس کا کہ مخاطب کو انتظار ہو، جیسے جب کہا جائے زید تو مخاطب اس انتظار میں رہتا ہے کہ مثلاً ''قائم یا قاعد'' کہا جائے، بخلاف اس کے کہ جب کہا جائے ''زید قائم'' یا اس (مرکب) پر سکوت صحیح نہیں ہو گا پس اگر اس پر سکوت صحیح ہو تو وہ مرکب تام ہے، ورنہ تو وہ مرکب ناقص اور غیر تام ہے، اور مرکب تام اگر صدق و کذب احتمال رکھتا ہو تو وہ ''خبر'' اور ''قضیہ'' ہے اور احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ ''انشاء'' ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ لَمَّا فَرَغَ عَنِ الْمُفْرَدِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ما قبل کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ مفرد کی اقسام کے بیان سے فراغت کے بعد......اب مرکب اور اس کی اقسام کے بیان میں شروع ہو رہے ہیں۔

وَهُوَ اِمَّا تَامٌّ اَوْ غَيْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مرکب کی تقسیم کرنی ہے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مرکب تام۔ (۲) مرکب غیر تام۔ وجہ حصر اور تعریفات مع امثلہ ابھی متن کے تحت گزر چکی ہیں۔

اَیْ یُفِیْدُ الْمُخَاطَبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صحت سکوت متکلم کا مطلب بیان کرنا ہے۔

کہ صحت سکوت متکلم کا مطلب یہ ہے کہ وہ مرکب! مخاطب کو فائدہ تامہ دے......اور مرکب اسکے بعد کسے ایسے لفظ کا مقتضی نہ ہو کہ جس کا مخاطب کو انتظار ہو......اور عدم صحت سکوت متکلم کا مطلب یہ ہے کہ وہ مرکب مخاطب کو فائدہ تامہ نہ دے اور مرکب اس کے بعد کسی ایسے لفظ کا مقتضی ہو کہ جسکا مخاطب کو انتظار ہو۔ جیسے جب متکلم کہے زید تو یہ مخاطب کو فائدہ تامہ نہیں دے رہا بلکہ مخاطب کو یہ انتظار ہے کہ متکلم قَاعِدٌ یا قَائِمٌ کہے......لیکن جب اس نے زَیْدٌ قَائِمٌ کہہ دیا، تو یہ مرکب مخاطب کو فائدہ تامہ دے رہا ہے......اب مخاطب کو کسی اور لفظ کا انتظار نہیں ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے جو مرکب تام کی تعریف کی ہے یہ ضَرَبَ زَیْدٌ پر صادق نہیں آتی کیونکہ مخاطب ضَرَبَ زَیْدٌ کے بعد بھی مفعول بہ کا منتظر رہتا ہے، پس معلوم ہوا کہ اس پر سکوت کرنا صحیح نہیں حالانکہ یہ مرکب تام ہے۔

﴿جواب﴾: صحت سکوت کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد مخاطب کو کسی چیز کا اس طرح کا انتظار نہ ہو جس طرح محکوم علیہ کے بعد محکوم بہ یا محکوم بہ کے بعد محکوم علیہ کا انتظار ہوتا ہے، اور یہاں بھی ضَرَبَ زَیْدٌ کے بعد مخاطب کو اس طرح کا انتظار نہیں ہے۔

وَالْمُرَكَّبُ التَّامُّ اِمَّا اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مرکب تام کی تقسیم اور وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، جس کا

بیان ماقبل میں متن کے تحت ہو چکا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَإِنْ قِيْلَ الْخَبَرُ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ مُطَابِقًا لِّلْوَاقِعِ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِّلْوَاقِعِ لَمْ يَحْتَمِلِ الْكِذْبَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُطَابِقًا لَمْ يَحْتَمِلِ الصِّدْقَ فَلَا خَبَرَ دَاخِلٌ فِي الْحَدِّ فَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْوَاوِ الْوَاصِلَةِ أَوِ الْفَاصِلَةِ بِمَعْنٰى أَنَّ الْخَبَرَ هُوَ الَّذِيْ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ أَوِ الْكِذْبَ فَكُلُّ خَبَرٍ صَادِقٍ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَكُلُّ خَبَرٍ كَاذِبٍ يَحْتَمِلُ الْكِذْبَ فَجَمِيْعُ الْأَخْبَارِ دَاخِلَةٌ فِي الْحَدِّ وَهٰذَا الْجَوَابُ غَيْرُ مَرْضِيٍّ لِأَنَّ الْإِحْتِمَالَ لَا مَعْنٰى لَهُ حِيْنَئِذٍ بَلْ يَجِبُ أَنْ يُّقَالَ الْخَبَرُ مَا صَدَقَ أَوْ كَذَبَ وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ أَنَّ الْمُرَادَ إِحْتِمَالُ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ بِمُجَرَّدِ النَّظَرِ إِلٰى مَفْهُوْمِ الْخَبَرِ وَلَا شَكَّ أَنَّ قَوْلَنَا اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا إِذَا جَرَّدْنَا النَّظَرَ إِلٰى مَفْهُوْمِ اللَّفْظِ وَلَمْ نَعْتَبِرِ الْخَارِجَ إِحْتَمَلَ عِنْدَ الْعَقْلِ الْكِذْبَ وَقَوْلُنَا إِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ مَوْجُوْدٌ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ بِمُجَرَّدِ النَّظَرِ إِلٰى مَفْهُوْمِهٖ فَمَحْصِلُ التَّقْسِيْمِ أَنَّ الْمُرَكَّبَ التَّامَّ إِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ بِحَسْبِ مَفْهُوْمِهٖ فَهُوَ الْخَبَرُ وَإِلَّا فَهُوَ الْإِنْشَاءُ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر یا تو واقع کے مطابق ہوگی یا نہیں......پس اگر واقع کے مطابق ہو تو وہ کذب کا احتمال نہیں رکھ سکتی......اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ صدق کا احتمال نہیں رکھ سکتی......پس کوئی ایسی خبر نہیں ہے جو تعریف میں داخل ہو؟......اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ''واؤ! واصلہ'' سے او فاصلہ مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ خبر وہ (مرکب تام) ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے......پس ہر خبر صادق صدق کا احتمال رکھتی ہے......اور ہر خبر کاذب جھوٹ کا احتمال رکھتی ہے......لہٰذا تمام خبریں تعریف میں داخل ہیں......مگر یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے، اسلئے کہ اس وقت (لفظ) احتمال کے کوئی معنی ہی نہیں......بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ خبر وہ ہے جو صادق ہو یا کاذب ہو، اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ احتمال صدق اور کذب سے مراد یہ ہے کہ محض خبر کے مفہوم کے اعتبار سے احتمال ہو......اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا قول ''السماء فوقنا'' جبکہ ہم نظر کو صرف لفظ کے مفہوم کی طرف تنہا چھوڑ دیں......اور خارج کا اعتبار نہ کریں، تو عقل کے نزدیک کذب کا احتمال رکھتا ہے......اور ہمارا قول ''اجتماع النقیضین موجود'' نفس مفہوم کے لحاظ سے صدق کا احتمال رکھتا ہے......پس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ مرکب تام اگر اپنے مفہوم کے لحاظ سے صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو تو وہ خبر ہے......ورنہ انشاء ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ اَلْخَبَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے جو خبر کی تعریف کی ہے کہ خبر وہ مرکب تام ہے جو کذب اور صدق کا احتمال رکھے یہ تعریف خبر کے کسی فرد پر بھی صادق نہیں آتی اس لئے کہ خبر دو حال سے خالی نہیں یا تو واقع کے مطابق ہوگی یا واقع کے مطابق نہیں ہوگی، اگر خبر واقع کے مطابق ہو تو وہ صادق ہی صادق ہے اس میں کذب کا ذرا بھی احتمال نہیں ...... اور اگر خبر واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ کاذب ہی کاذب ہے اس میں صدق کا ذرہ بھر بھی احتمال نہیں...... پھر آپ کا یہ کہنا کہ خبر وہ مرکب تام ہے جو صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھے یہ کیسے درست ہو سکتا ہے۔

فَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا پہلا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿جواب﴾: تعریف میں ''واؤ'' واصلہ بمعنی ''اوْ'' فاصلہ کے ہے یعنی خبر وہ مرکب تام ہے اور جو صدق کا یا کذب کا احتمال رکھے اب یہ تعریف خبر کے تمام افراد پر صادق آجائیگی اس لئے کہ جو خبر صادق ہے اس میں صدق کا احتمال ہے اور جو کاذب ہے اس میں کذب کا احتمال ہے لہٰذا تمام خبریں قضیہ اور خبر کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی۔

وَهٰذَا الْجَوَابُ غَيْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب پر تبصرہ کرنا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ جواب اچھا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں یعنی جب واؤ کو او کے معنی میں کریں گے تو ''احتمال'' کا کوئی معنی نہیں رہتا پھر تو یوں کہنا چاہیے تھا اَلْخَبَرُ مَا صَدَقَ اَوْ كَذَبَ یعنی خبر وہ ہے جو صادق ہو یا کاذب ہو۔ پھر يَحْتَمِلُ لفظ کو تعریف میں لانے ضرورت ہی نہیں تھی۔

وَالْحَقُّ فِي الْجَوَاب الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا درست جواب ذکر کرنا ہے۔

کہ خبر کی تعریف میں احتمال صدق اور احتمال کذب سے مراد یہ ہے کہ خبر اپنی نفس حقیقت اور اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب کا احتمال رکھتی ہو قطع نظر امور خاجیہ کے جیسے ہمارا اقول اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا یہ اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لیکن جو کذب کا احتمال ختم ہوا ہے وہ قرینہ خارجیہ یعنی مشاہدہ کی بناء پر ختم ہوا ہے اور اسی طرح ہمارا اقول ''اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ مَوْجُوْدٌ'' یہ اپنے نفس مفہوم اور نفس حقیقت کے اعتبار سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لیکن اس میں جو صدق کا احتمال ختم ہوا ہے وہ خارجی قرینہ کی بناء پر ختم ہوا ہے۔ الغرض! کہ خبر وہ مرکب ہے جو محض اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب کا احتمال رکھے۔ اور انشاء وہ مرکب تام ہے جو محض اپنے مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھے۔

فَمَحْصِلُ التَّقْسِيْمِ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت کی اصلاح کرنی ہے۔

کہ مصنف علیہ الرحمۃ کو تقسیم یوں کرنی چاہیے کہ مرکب دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے صدق و کذب کا

احتمال رکھتا ہوگا یا نہیں، بصورتِ اول خبر ہے اور بصورتِ ثانی انشاء ہے۔ یعنی تقسیم میں بحسب المفہوم کی قید لگانی چاہیے تھی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً اَوَّلِيَّةً اَىْ وَضْعِيَّةً اَوْ لَا يَدُلَّ فَاِنْ دَلَّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً وَضْعِيَّةً فَاِمَّا اَنْ يُّقَارِنَ الْاِسْتِعْلَاءَ اَوْ يُقَارِنَ الْخُضُوْعَ فَاِنْ قَارَنَ الْاِسْتِعْلَاءَ فَهُوَ اَمْرٌ وَاِنْ قَارَنَ التَّسَاوِىَ فَهُوَ اِلْتِمَاسٌ وَاِنْ قَارَنَ الْخُضُوْعَ فَهُوَ سُوَالٌ وَدُعَاءٌ وَاِنَّمَا قَيَّدَ الدَّلَالَةَ بِالْوَضْعِ اِحْتِرَازًا عَنِ الْاَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ لَا بِالْوَضْعِ فَاِنَّ قَوْلَنَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ اَوْ اَطْلُبُ مِنْكَ الْفِعْلَ دَالٌّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِمَوْضُوْعٍ لِطَلَبِ الْفِعْلِ بَلْ لِلْاِخْبَارِ عَنْ طَلَبِ الْفِعْلِ وَاِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ فَهُوَ تَنْبِيْهٌ لِاَنَّهٗ يُنَبِّهُ عَلٰى مَا فِىْ ضَمِيْرِ الْمُتَكَلِّمِ وَيَنْدَرِجُ فِيْهِ التَّمَنِّىْ وَالتَّرَجِّىْ وَالنِّدَاءُ وَالتَّعَجُّبُ وَالْقَسَمُ وَلِقَائِلٍ اَنْ يَّقُوْلَ الْاِسْتِفْهَامُ وَالنَّهْىُ خَارِجَانِ عَنِ الْقِسْمَةِ اَمَّا الْاِسْتِفْهَامُ فَلِاَنَّهٗ لَا يَلِيْقُ جَعْلُهٗ مِنَ التَّنْبِيْهِ لِاَنَّهٗ اِسْتِعْلَامُ مَا فِىْ ضَمِيْرِ الْمُخَاطَبِ لَا تَنْبِيْهٌ عَلٰى مَا فِىْ ضَمِيْرِ الْمُتَكَلِّمِ وَاَمَّا النَّهْىُ فَلِعَدَمِ دُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْاَمْرِ لِاَنَّهٗ دَالٌّ عَلٰى طَلَبِ التَّرْكِ لَا عَلٰى طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنَّ الْمُصَنِّفَ اَدْرَجَ الْاِسْتِفْهَامَ تَحْتَ التَّنْبِيْهِ وَلَمْ يَعْتَبِرِ الْمُنَاسَبَةَ اللُّغَوِيَّةَ وَالنَّهْىَ تَحْتَ الْاَمْرِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ التَّرْكَ هُوَ كَفُّ النَّفْسِ لَا عَدَمُ الْفِعْلِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ فِعْلًا

﴿ترجمہ﴾: اور وہ (یعنی انشاء) یا تو طلب فعل پر دلالت وضعیہ کے اعتبار سے دلالت کرے گا یا دلالت نہیں کریگا، پس اگر طلب فعل پر دلالت وضعیہ کے اعتبار سے دلالت کرے، پس یا تو وہ استعلاء کیساتھ مقارن ہوگا یا تساوی کے ساتھ، یا خضوع کیساتھ، پس اگر استعلاء کیساتھ مقارن ہوتو وہ ''امر'' ہے اور اگر تساوی کیساتھ مقارن ہوتو وہ ''التماس'' ہے اور اگر خضوع کیساتھ مقارن ہوتو وہ ''سوال ودعاء'' ہے۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ نے دلالت کو وضع کی قید کیساتھ مقید کیا ان اخبار سے احتراز کرنے کیلئے جو طلب فعل پر بغیر وضع کے دلالت کرتی ہیں، کیونکہ ہمارا قول ''كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ'' (تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں) اور ''اَطْلُبُ مِنْكَ الْفِعْلَ'' (میں آپ سے فعل طلب کرتا ہوں) طلب فعل پر دلالت کر رہا ہے لیکن یہ طلب فعل کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں، بلکہ طلب فعل کی خبر دینے کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور اگر انشاء طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ ''تنبیہ'' ہے اس لئے کہ وہ اس چیز پر تنبیہ کرتا ہے جو متکلم کے دل میں ہے اور اس میں تمنی، ترجی، نداء، تعجب اور قسم (بھی) داخل ہیں۔ اور کہنے والے کیلئے یہ کہنے کا حق ہے کہ استفہام اور نہی دونوں تقسیم سے خارج ہیں، بہرحال استفہام تو اس لئے کہ اس کو تنبیہ سے قرار دینا مناسب نہیں، کیونکہ استفہام مخاطب کے مافی الضمیر کو

معلوم کرنا ہے، نہ کہ متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ کرنا، اور بہر حال نہی تو اس لئے کہ وہ امر کے تحت داخل نہیں ہے، کیونکہ نہی ترک فعل کی طلب پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ فعل کی طلب پر۔ لیکن مصنف نے استفہام تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے اور مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا ہے اور نہی کو امر کے تحت اس بناء پر داخل کیا ہے، اس بناء پر کہ ترک وہ نفس کو روکنا ہے نہ کہ فعل کا عدم اس سے جس کی شان فعل ہونا ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ انشاء کی قسموں کا بیان کرنا ہے جو کہ متن کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر ہو چکی ہیں۔

وَاِنَّمَا قَيَّدَ الدَّلَالَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تعریفِ انشاء میں وضعیۃ کی قید بڑھانے کا فائدہ بیان کرنا ہے۔

کہ انشاء کی تعریف میں دلالت کو وضع کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے مقصود ان اخبار کو نکالنا ہے جو طلب فعل پر دلالت کرتی ہیں لیکن بدلالت وضعیہ نہیں...... جیسے **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** اور **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ** ...... **اَطْلُبُ مِنْكَ الْفِعْلَ**...... ان مثالوں میں کتب یہ طلب فعل پر دلالت کر رہا ہے لیکن بدلالت وضعیہ نہیں...... یعنی ان الفاظ کو طلب فعل کیلئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ ان کو طلب فعل سے خبر دینے کیلئے وضع کیا گیا ہے، اس لئے یہ وضع کی قید خارج ہو گئے اور یہ مثالیں باوجود طلب فعل پر دال ہونے کے انشاء نہیں ہونگی کیونکہ واضع نے ان کو طلب فعل کے لئے وضع نہیں کیا۔

تنبیہ کی وجہ تسمیہ:

لِاَنَّهُ يُنَبِّهُ عَلٰى مَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تنبیہ کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے۔

کہ تنبیہ کا معنی ہوتا ہے آگاہ کرنا اور مطلع کرنا یہ بھی ایسا کلام ہے جو متکلم کے مافی الضمیر پر مخاطب کو مطلع اور آگاہ کرتا اسی وجہ سے اس کو تنبیہ کہتے ہیں۔

وَلِقَائِلٍ اَنْ يَّقُوْلَ الْاِسْتِفْهَام الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے جو انشاء کی تقسیم امر اور تنبیہ کی طرف کی ہے یہ تقسیم تمام افراد کو شامل نہیں اسلئے کہ اس میں استفہام اور نہی داخل نہیں ہیں حالانکہ یہ دونوں انشاء کی قسمیں ہیں، استفہام کا امر میں شامل نہ ہونا تو بالکل واضح ہے کیونکہ امر کہتے ہیں طلب فعل کو جبکہ استفہام میں طلب فعل نہیں ہوتا اور استفہام تنبیہ میں بھی شامل نہیں ہے کیونکہ تنبیہ کہتے ہیں کہ متکلم اپنے مافی الضمیر پر مخاطب کو مطلع کرے جبکہ استفہام کہتے ہیں متکلم کا مخاطب کے مافی الضمیر کو معلوم اور دریافت کرنا اور ان دونوں میں فرق ہے تو استفہام نہ تو امر میں شامل ہو سکتا ہے اور نہ ہی تنبیہ میں، اسی طرح نہی کا تنبیہ میں شامل نہ ہونا واضح ہے کیونکہ تنبیہ کہتے ہیں متکلم اپنے مافی الضمیر پر مخاطب کو مطلع کرے اور نہی کہتے ہیں طلب ترک فعل کو اور نہی امر سے بھی نہیں ہے

اس لئے کہ امر کہتے ہیں طلب فعل کو اور نہی کہتے ہیں طلب ترک فعل کو اور طلب فعل اور چیز ہے طلب ترک فعل اور چیز ہے۔

﴿جواب﴾: شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے مناسبات لغویہ کا لحاظ کیے بغیر استفہام کو تنبیہ میں شامل کیا ہے دونوں کے محض نفس اطلاع میں مشترک ہونیکی بناء پر، یعنی استفہام میں بھی مافی الضمیر پر اطلاع ہوتی ہے اور تنبیہ میں بھی مافی الضمیر پر اطلاع ہوتی ہے تو چونکہ تنبیہ اور استفہام دونوں نفس اطلاع میں شریک ہوتے ہیں اس لیے مصنف علیہ الرحمۃ نے استفہام کو تنبیہ میں شامل کیا ہے اور نہی کو امر میں شامل کیا ہے کیونکہ نہی میں طلب ترک فعل ہوتا ہے اور ترک فعل کا معنی عَدَمُ الْفِعْلِ عَمَّا مِنْ شَانِهٖ اَنْ یَکُوْنَ فِعْلًا نہیں بلکہ کَفُّ النَّفْسِ عَنِ الْفِعْلِ ہے اور کَفُّ النَّفْسِ عَنِ الْفِعْلِ ایک فعل ہے جسے نہی کے ذریعے طلب کیا جاتا ہے تو گویا کہ نہی میں بھی ایک لحاظ سے طلب فعل ہی ہوتی ہے، اسی بناء پر نہی کو امر میں شامل کیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَلَوْ اَرَدْنَا اِیْرَادَهُمَا فِی الْقِسْمَةِ قُلْنَا الْاِنْشَاءُ اِمَّا اَنْ لَایَدُلَّ عَلٰی طَلَبِ شَیْءٍ بِالْوَضْعِ فَهُوَ التَّنْبِیْهُ اَوْ یَدُلَّ فَلَا یَخْلُوْ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْمَطْلُوْبُ الْفَهْمَ فَهُوَ الْاِسْتِفْهَامُ اَوْ غَیْرَهٗ فَاِمَّا اَنْ یَکُوْنَ مَعَ الْاِسْتِعْلَاءِ فَهُوَ اَمْرٌ اِنْ کَانَ الْمَطْلُوْبُ الْفِعْلَ وَنَهْیٌ اِنْ کَانَ الْمَطْلُوْبُ التَّرْکَ اَیْ عَدَمَ الْفِعْلِ اَوْ یَکُوْنُ مَعَ التَّسَاوِیْ فَهُوَ الْتِمَاسٌ اَوْ مَعَ الْخُضُوْعِ فَهُوَ السُّوَالُ وَاَمَّا الْمُرَکَّبُ الْغَیْرُ التَّامُّ فَاِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْجُزْءُ الثَّانِیْ مِنْهُ قَیْدًا لِلْاَوَّلِ وَهُوَ التَّقْیِیْدِیُّ کَالْحَیَوَانِ النَّاطِقِ اَوْ لَایَکُوْنُ وَهُوَ غَیْرُ التَّقْیِیْدِیِّ کَالْمُرَکَّبِ مِنْ اِسْمٍ وَاَدَاةٍ اَوْ کَلِمَةٍ وَاَدَاةٍ

﴿ترجمہ﴾: اور اگر ہم چاہیں ان کو تقسیم میں داخل کرنا تو یوں کہیں گے کہ انشا یا تو بالوضع دلالت نہیں کریگا کسی شئی کی طلب پر یا دلالت کریگا، اب دو حال سے خالی نہیں یا تو مطلوب فہم ہے اور وہ استفہام ہے یا اس کا غیر ہے پس یا تو استعلاء کیساتھ ہے تو وہ امر ہے اگر مطلوب فعل ہے اور نہی ہے اگر مطلوب ترک یعنی عدم فعل ہے یا تساوی کیساتھ ہے تو وہ التماس ہے یا خضوع کیساتھ ہے تو وہ سوال ہے اور لیکن مرکب غیر تام سو اس کا جزء ثانی یا تو جزء اول کیلئے قید ہوگا اور وہ تقیدی ہے جیسے حیوان ناطق یا قید نہیں ہوگا اور وہ غیر تقیدی ہے جیسے وہ اسم جو مرکب ہو اسم و ادات یا کلمہ و ادات سے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَوْ اَرَدْنَا اِیْرَادَهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ استفہام اور نہی کو انشاء کے تحت داخل کرنے کا طریقہ بیان کرنا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر استفہام اور نہی کو انشاء کی تقسیم میں صراحۃً شامل کرنا ہو تو وجہ حصر یوں بیان کریں گے کہ انشاء دو حال سے خالی نہیں طلب شی پر بالوضع دلالت کریگا یا نہیں...... اگر طلب شیء پر بالوضع دلالت نہ کرے تو تنبیہ ہے

......اور اگر طلب شی پر بالوضع دلالت کرے......تو دو حال سے خالی نہیں مطلوب فہم ہوگا یا مطلوب غیر فہم ہوگا......اگر مطلوب فہم ہوتو استفہام ہے اور اگر مطلوب غیر فہم ہوتو پھر تین حال سے خالی نہیں......کہ یا تو مقرون مع الاستعلاء ہوگا......یا مقرون مع الخضوع ہوگا......یا مقرون مع التساوی ہوگا......اگر مقرون مع الاستعلاء ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں......مطلوب فعل ہوگا یا مطلوب عدم فعل ہوگا، اگر اول ہوتو وہ امر ہے......اگر ثانی ہوتو نہی ہے......اور اگر مقرون مع الخضوع ہوتو دعا اور رسوال ہے...... اگر مقرون مع التساوی ہوتو التماس، عرض اور درخواست ہے۔

وَاَمَّا الْمُرَكَّبُ الْغَيْرُ التَّام الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مرکب غیر تام کی تقسیم اور وجہ حصر کو بیان کرنا ہے جس کا بیان ما قبل متن کے تحت ہو چکا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مفہوم کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ اَلْفَصْلُ الثَّانِيْ فِي الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ كُلُّ مَفْهُوْمٍ فَهُوَ جُزْئِيٌّ اِنْ مَنَعَ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ مِنْ وُقُوْعِ الشَّرْكَةِ فِيْهِ وَكُلِّيٌّ اِنْ لَمْ يَمْنَعْ وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِمَا يُسَمّٰى كُلِّيًّا وَجُزْئِيًّا بِالْعَرْضِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ فصل ثانی معانی مفردہ کے بیان میں ہے، ہر مفہوم پس وہ جزئی ہے اگر اس کا نفس تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع ہو اور کلی ہے اگر مانع نہ ہو اور ان دونوں مفہوموں پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام کلی و جزئی بالعرض رکھا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ اَلْفَصْلُ الثَّانِيْ الخ: اب تک الفاظ سے بحث ہوتی رہی، اور الفاظ سے بحث کرنا مناطقہ کا مقصود بالذات نہیں، بلکہ ان کا مقصود بالذات تو معانی سے بحث کرنا ہے، چنانچہ اب یہاں سے معانی سے بحث کر رہے ہیں اور معانی سے مراد مطلق معانی نہیں بلکہ معانی مفردہ مراد ہیں۔

☆ یاد رکھ لیں جیسے الفاظ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مفرد۔ (۲) مرکب۔ اسی طرح معنیٰ اور مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مفرد۔ (۲) مرکب۔

مفہوم اور معلوم میں فرق:

مفہوم اور علم میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے مفہوم عام ہے اور علم خاص ہے کیونکہ علم یا تو صورت کا نام ہے، یا حصول (بالفعل) کا نام ہے، یا حضور و مشاہدہ کا نام ہے، الغرض علم خاص ہے اور مفہوم عام ہے، کیونکہ مفہوم نام ہے مَا حَصَلَ فِي الذِّهْن کا یعنی جو کچھ بھی ذہن میں آئے اسے مفہوم کہتے ہیں اب وہ ذہن میں آنے والی شیٔ خواہ صورت ہو یا غیر صورت ہو، اور حصول بالفعل ہو یا بالقوۃ ہو۔

مفہوم، معنیٰ، مقصود، اور مدلول میں فرق:

ان میں کوئی فرق نہیں ہے یہ مترادف المعنیٰ ہیں البتہ اعتباری فرق ہے وہ اس طرح کہ لفظ سے جو چیز سمجھی جاتی ہے اگر اس میں اس چیز کا خیال کیا جائے کہ یہ لفظ سے سمجھا گیا ہے تو اسے مفہوم کہتے ہیں اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ اس کا لفظ سے

ارادہ کیا گیا ہے تو اسے معنیٰ ومقصود کہتے ہیں اور اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے تو اسے مدلول کہتے ہیں۔

مفہوم کی تقسیم:

كُلُّ مَفْهُوْمٍ فَهُوَ جُزْئِيٌّ اِلخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مفہوم کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مفہوم کلی۔ (۲) مفہوم جزئی۔

☆ جنکی وجہ حصر یہ ہے: کہ مفہوم دو حال سے خالی نہیں اس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا اگر مانع ہو تو وہ جزئی ہے اور اگر مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے۔

جزئی کی تعریف:

جزئی وہ مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے ہونے سے مانع ہو۔ جیسے ھذا الانسان......اس لئے کہ ہذیت کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہوتا ہے، تو اس کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہوتا ہے......یعنی اس کا اطلاق ایک معین مشخص شخص پر ہوتا ہے اور ہوسکتا ہے افرادِ کثیرہ پر نہیں ہوسکتا۔

کلی کی تعریف:

کلی وہ مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہ ہو۔ جیسے انسان......کہ اس کے مفہوم کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہے، یعنی اس کا اطلاق افرادِ کثیرہ پر ہوتا ہے۔

وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِمَا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے۔

کہ کلی اور جزئی ہونا یہ درحقیقت معنی کی صفتیں ہیں......لیکن بعض اوقات تبعاً و بالعرض انہیں اس لفظ کی صفت بنا دیتے ہیں۔ جو ان پر یعنی کلیت اور جزئیت پر دلالت کرتا ہے......جیسے افراد و ترتیب ہونا درحقیقت لفظ کی صفات ہیں......لیکن بعض اوقات انہیں معنی کی صفات بنا دیا جاتا ہے جیسے اَلْكَلِمَةُ لَفْظٌ وُّضِعَ لِمَعْنًى مُّفْرَدٍ میں مفرد کو معنی کی صفت بنایا گیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معانی کی تعریف و تقسیم

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلْمَعَانِیْ هِیَ الصُّوَرُ الذِّهْنِيَّةُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا وُضِعَ بِاِزَائِهَا الْاَلْفَاظُ فَاِنْ عُبِّرَ عَنْهَا بِالْفَاظٍ مُّفْرَدَةٍ فَهِيَ الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةُ وَاِلَّا فَالْمُرَكَّبَةُ وَالْكَلَامُ هٰهُنَا اِنَّمَا هُوَ فِي الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ كَمَا سَتَعْرِفُ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ معانی وہ جو کہ صور ذہنیہ ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلہ میں الفاظ موضوع ہیں تو اگر

ان کی تعبیر الفاظ مفردہ سے کی جائے تو وہ معانی مفردہ ہیں ورنہ معانی مرکبہ ہیں اور یہاں گفتگو صرف معانی مفردہ میں ہے جیسا کہ عنقریب آپ پہچانیں گے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ الْمَعَانِیْ هِیَ الصُّوَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معانی کی تعریف کرنی ہے۔ کہ معانی وہ صور ذہنیہ ہیں کہ جن کے مقابلے میں الفاظ موضوع ہوں۔

فَاِنْ عُبِّرَ عَنْهَا بِالْاَلْفَاظِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معانی کی تقسیم کرنی ہے، کہ معانی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) معانی مفردہ۔ (۲) معانی مرکبہ۔

معانی مفردہ: وہ صور ذہنیہ ہیں جن کو الفاظ مفردہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

معانی مرکبہ: وہ صور ذہنیہ ہیں جن کو الفاظ مرکبہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

وَالْكَلَامُ هٰهُنَا اِنَّمَا هُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مجوث عنہ کی تعیین کرنی ہے۔ کہ یہاں ہماری بحث معانی مفردہ سے ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مفہوم کی تعریف

﴿عبارت﴾: فَكُلُّ مَفْهُوْمٍ وَهُوَ الْحَاصِلُ فِی الْعَقْلِ اِمَّا جُزْئِیٌّ اَوْ كُلِّیٌّ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ اَیْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُتَصَوَّرٌ مَانِعًا مِنْ وُقُوْعِ الشِّرْكَةِ فِيْهِ اَیْ مِنْ اِشْتِرَاكِهٖ بَيْنَ كَثِيْرِيْنَ وَصِدْقِهٖ عَلَيْهَا اَوْلَا يَكُوْنُ فَاِنْ مَنَعَ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنِ الشِّرْكَةِ فَهُوَ الْجُزْئِیُّ كَهٰذَا الْاِنْسَانِ فَاِنَّ الْهٰذِيَّةَ اِذَا حَصَلَ مَفْهُوْمُهَا عِنْدَ الْعَقْلِ اِمْتَنَعَ اِمْتَنَعَ الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهٖ عَنْ صِدْقِهٖ عَلٰى اُمُوْرٍ مُّتَعَدِّدَةٍ وَاِنْ لَمْ يَمْنَعِ الشِّرْكَةَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُتَصَوَّرٌ فَهُوَ الْكُلِّیُّ كَالْاِنْسَانِ فَاِنَّ مَفْهُوْمَهٗ اِذَا حَصَلَ عِنْدَ الْعَقْلِ لَمْ يَمْنَعْ مِنْ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَقَدْ وَقَعَ فِیْ بَعْضِ النُّسَخِ نَفْسُ تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ وَهُوَ سَهْوٌ وَاِلَّا لَكَانَ لِلْمَعْنٰى مَعْنًى لِاَنَّ الْمَفْهُوْمَ هُوَ الْمَعْنٰى

﴿ترجمہ﴾: پس ہر مفہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو، یا جزئی ہے یا کلی کیونکہ یا تو اس کا نفس تصور یعنی بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے، مانع ہوگا اس میں شرکت کے وقوع سے یعنی کثیرین کے درمیان مشترک ہونے اور کثیرین پر اس کے صادق آنے سے یا مانع نہ ہوگا پس اگر مانع ہوا اس کا نفس تصور شرکت سے تو وہ جزئی ہے جیسے ہذا الانسان کہ جب ہذیت کا مفہوم

عقل میں حاصل ہو جائے تو عقل محض اس کے تصور کی وجہ سے امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے۔اور اگر وہ مانع نہ ہو شرکت سے بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے جیسے انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہو تو وہ اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی اور بعض نسخوں میں نفس تصور معناہ واقع ہے جو بھول ہے ورنہ معنی کیلئے معنی ہوں گے کیونکہ مفہوم بعینہ معنی ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَكُلُّ مَفْهُوْمٍ وَهُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مفہوم کی تعریف کرنی ہے۔

کہ مفہوم وہ چیز ہے جو عقل میں حاصل ہو۔

﴿اعتراض﴾ آپ کی تعریفِ مفہوم اپنے افراد کو جامع نہیں ...... اس لئے کہ یہ کلیات کو تو شامل ہوتی ہے لیکن جزئیات کو شامل نہیں ہوتی کیونکہ کلیات کا حصول تو عقل میں ہوتا ہے لیکن جزئیات کا حصول عقل میں نہیں ہوتا بلکہ دیگر قوی اور دیگر آلات واحساسات میں ہوتا ہے۔

﴿جواب﴾:1 تعریفِ مفہوم میں فی بمعنی عند کے ہے، پس اب تعریف یہ ہوگی کہ مفہوم وہ ہے جو عقل میں اور عقل کے آس پاس سے حاصل ہو...... لہٰذا یہ تعریف جزئیات کو بھی شامل ہو جائیگی کیونکہ جزئیات بھی عقل کے پاس سے حاصل ہوتی ہیں۔

﴿جواب﴾:2 یہاں عقل بمعنی قوت مدر کہ ہے...... اور یہ عام ہے خواہ وہ قوت مدر کہ عاقلہ ہو یا احساسیہ ہو...... یعنی جس طرح عقل قوت مدر کہ ہے اسی طرح دیگر قوی وآلات بھی قوت مدر کہ ہیں ...... لہٰذا اب یہ تعریف کلیات اور جزئیات دونوں کو شامل ہو جائیگی۔

اِمَّا جُزْئِيٌّ اَوْ كُلِّيٌّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مفہوم کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مفہوم جزئی۔ (۲) مفہوم کلی۔

☆ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ مفہوم دو حال سے خالی نہیں اس کا نفس تصور متصور ہونیکی حیثیت سے اس میں وقوع شرکت سے مانع ہوگا یا نہیں ہوگا اگر مفہوم کا نفس تصور متصور ہونیکی حیثیت سے اس میں وقوع شرکت سے مانع ہو تو جزئی ہے جیسے ھذا الانسان (یہ ایک معین انسان) اس لئے کہ ھذیت کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہوتا ہے اس کے نفس تصور کے اعتبار سے اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہے اور اگر مفہوم کا نفس تصور متصور ہونیکی حیثیت سے اس میں وقوع شرکت سے مانع نہ ہو تو کلی ہے جیسے: انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہوتا ہے تو عقل اس کے نفس تصور کے اعتبار سے اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں۔

ایک سہو کی نشاندہی:

وَقَدْ وَقَعَ فِیْ بَعْضِ النُّسَخِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سہو کی نشاندہی کرنا ہے۔ کہ بعض نسخوں میں **نفس تصور معنا ہ** کا لفظ ہے۔۔۔۔۔۔شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت غلط ہے کیونکہ **نفس تصور معناہ** میں ضمیر مجرور کا مرجع مفہوم ہے۔۔۔۔۔۔اور مفہوم اور معنیٰ مترادف المعنیٰ ہیں، پس معنیٰ یہ ہوگا **نفس تصور معنی معنی** اس سے لازم آئیگا کہ معنیٰ کا بھی معنیٰ ہو حالانکہ معنیٰ کا معنیٰ نہیں ہوتا۔۔۔۔۔لہٰذا یہ عبارت غلط ہے۔

اور یہ سہو اس لئے واقع ہوا ہے کہ یہ تعریف ان لوگوں کی ہے جو لفظ کو مقسم قرار دیتے ہیں اور یوں تقسیم کرتے ہیں کہ لفظ کے معنیٰ کا نفس تصور اس میں شرکت کے وقوع سے مانع ہوگا یا نہیں ہوگا لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے چونکہ مقسم کو تبدیل کر کے مفہوم کو مقسم بنایا ہے، اس لئے تعریف سے ''معنیٰ'' کو حذف کرنا بھول گئے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلی و جزئی کی تعریف میں نفس تصور کی قید کیوں؟

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَا قُیِّدَ بِنَفْسِ التَّصَوُّرِ لِاَنَّ مِنَ الْکُلِّیَّاتِ مَا یَمْنَعُ الشِّرْکَۃَ بِالنَّظْرِ اِلَی الْخَارِجِ کَوَاجِبِ الْوُجُوْدِ فَاِنَّ الشِّرْکَۃَ فِیْہِ مُمْتَنِعَۃٌ بِالدَّلِیْلِ الْخَارِجِیِّ لٰکِنْ اِذَا جَرَّدَ الْعَقْلُ النَّظْرَ اِلٰی مَفْہُوْمِہٖ لَمْ یَمْنَعْ مِنْ صِدْقِہٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ فَاِنَّ مُجَرَّدَ تَصَوُّرِہٖ لَوْ کَانَ مَانِعًا لِلشِّرْکَۃِ لَمْ یَفْتَقِرْ فِیْ اِثْبَاتِ الْوَحْدَانِیَّۃِ اِلٰی دَلِیْلٍ اٰخَرَ وَکَالْکُلِّیَّاتِ الْفَرْضِیَّۃِ مِثْلُ اللَّاشَیْءِ وَاللَّاامْکَانِ وَاللَّاوُجُوْدِ فَاِنَّھَا یَمْنَعُ اَنْ تَصْدُقَ عَلٰی شَیْءٍ مِّنَ الْاَشْیَاءِ بِالنَّظْرِ اِلَی الْخَارِجِ لٰکِنْ لَا بِالنَّظْرِ اِلٰی مُجَرَّدِ تَصَوُّرِھَا وَمِنْ ھٰھُنَا یُعْلَمُ اَنَّ اَفْرَادَ الْکُلِّیِّ لَا یَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ الْکُلِّیُّ صَادِقًا عَلَیْھَا بَلْ مِنْ اَفْرَادِہٖ مَا یَمْتَنِعُ اَیْ یَصْدُقُ الْکُلِّیُّ عَلَیْہِ فِی الْخَارِجِ اِذْ لَمْ یَمْتَنِعِ الْعَقْلُ عَنْ صِدْقِہٖ عَلَیْہِ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِہٖ فَلَوْ لَمْ یُعْتَبَرْ نَفْسُ التَّصَوُّرِ فِیْ تَعْرِیْفِ الْکُلِّیِّ وَالْجُزْئِیِّ لَدَخَلَ تِلْکَ الْکُلِّیَّاتُ فِیْ تَعْرِیْفِ الْجُزْئِیِّ فَلَا یَکُوْنُ مَانِعًا وَخَرَجَتْ عَنْ تَعْرِیْفِ الْکُلِّیِّ فَلَا یَکُوْنُ جَامِعًا وَبَیَانُ التَّسْمِیَۃِ بِالْکُلِّیِّ وَالْجُزْئِیِّ اَنَّ الْکُلِّیَّ جُزْءٌ لِلْجُزْئِیِّ غَالِبًا کَالْاِنْسَانِ فَاِنَّہٗ جُزْءٌ لِزَیْدٍ وَالْحَیَوَانُ فَاِنَّہٗ جُزْءٌ لِلْاِنْسَانِ وَالْجِسْمِ فَاِنَّہٗ جُزْءٌ لِلْحَیَوَانِ فَیَکُوْنُ الْجُزْئِیُّ کُلًّا وَجُزْءً لَہٗ وَکُلِّیَّۃُ الشَّیْءِ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْجُزْئِیِّ فَیَکُوْنُ ذٰلِکَ الشَّیْءُ مَنْسُوْبًا اِلَی الْکُلِّ وَالْمَنْسُوْبُ اِلَی الْکُلِّ کُلِّیٌّ وَکَذٰلِکَ جُزْئِیَّۃُ الشَّیْءِ اِنَّمَا ھِیَ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْکُلِّیِّ فَیَکُوْنُ مَنْسُوْبًا اِلَی الْجُزْءِ وَالْمَنْسُوْبُ اِلَی الْجُزْءِ جُزْئِیٌّ وَاعْلَمْ اَنَّ

الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ اِنَّمَاتُعْتَبَرَانِ بِالذَّاتِ فِي الْمَعَانِيْ وَاَمَّا الْاَلْفَاظُ فَقَدْ تُسَمّٰى كُلِّيَّةً وَجُزْئِيَّةً بِالْعَرْضِ تَسْمِيَةَ الدَّالِ بِاِسْمِ الْمَدْلُوْلِ

﴿ترجمہ﴾: اور تعریف کو نفس تصور کیساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ کلیوں میں سے بعض وہ ہیں جو بلحاظ خارج کے مانع شرکت ہے جیسے واجب الوجود کہ اس میں دلیل خارجی سے شرکت ممتنع ہے لیکن عقل جب محض اس کے تصور کو دیکھے تو کثیرین پر صادق آنے سے روکتی ہے کیونکہ اگر محض اس کا تصور شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کا محتاج نہ ہوتی اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً لاشئی ولا امکان ولا وجود کہ ان کا خارج میں چیزوں میں سے کسی چیز پر صادق آنا محال ہے لیکن محض ان کے تصور کے پیش نظر نہیں اور یہیں سے یہ جان لیا جاتا ہے کہ کلی کے افراد پر کلی کا صادق آنا ضروری نہیں بلکہ اس کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن پر خارج میں کلی کا صادق آنا ممتنع ہے جب عقل مانع نہ ہو اس کلی کے صادق آنے سے اس فرد پر کلی کے محض تصور کے پیش نظر پس اگر کلی و جزئی کی تعریف میں نفس تصور کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ کلیاں جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی پس یہ تعریف مانع نہ رہے گی اور کلی کی تعریف سے نکل جائیں گی لہٰذا تعریف جامع نہ رہے گی۔ اور کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے جیسے انسان کہ وہ زید وحیوان کا جزء ہے اور حیوان کہ وہ انسان کا جزء ہے اور جسم کہ وہ حیوان کا جزء ہے پس جزئی کل ہوتی اور کلی اس کا جزء اور کسی شیء کا کلی ہونا جزئی کی بہ نسبت ہوتا ہے پس وہ شیء کل کی طرف منسوب ہوگی اور جو شیء کل کی طرف منسوب ہو تو وہ کلی ہوتی ہے اور اسی طرح کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی بہ نسبت ہوتا ہے پس وہ جزئی کی طرف منسوب ہوگی اور جو جزء کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے۔ اور جان لیجئے! کہ کلی و جزئی ہونے کے اعتبار! معانی میں بالذات ہوتا ہے اور اور بہر حال الفاظ تو ان کا بھی، کبھی بالعرض کلی اور جزئی کا نام رکھ دیا جاتا ہے تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طور پر۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَاقُيِّدَبِنَفْس الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلی اور جزئی کی تعریف میں مفہوم کو نفس تصور کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ اور فائدہ کو بیان کرنا ہے...... کہ اگر کلی اور جزئی کی تعریف میں نفس تصور کی قید نہ لگائی جائے تو کلی اور جزئی کی تعریف یوں ہوگی کہ کلی وہ مفہوم ہے کہ جس میں صدق علی کثیرین ممتنع نہ ہو اور جزئی وہ مفہوم کہ جس میں صدق علی کثیرین ممتنع ہو ...... جس سے یہ بات ذہن میں آئیگی کہ نفس الامر اور واقع میں کلی اور جزئی کے تحقق کے لئے مفہوم کا صدق علی کثیرین یا عدم صدق علی کثیرین معتبر ہے...... تو ایسی صورت میں کلی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہے گی اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ کچھ کلیات ایسی بھی ہیں کہ جن کا خارج میں صرف ایک فرد ہے۔ جیسے واجب الوجود

☆ اور کچھ کلیات ایسی بھی ہیں جن کا خارج میں کوئی فرد نہیں بلکہ خارج میں کسی فرد کا ہونا ممتنع ہے۔

جیسے۔ کلیات فرضیہ مثلاً لاشی، لاموجود، اور لاممکن۔

اب اگر کلی اور جزئی کی تعریف میں نفس تصور کی قید نہ لگائی جائے تو یہ کلیات کلیات نہیں رہیں گی بلکہ جزئیات بن جائیں گی کیونکہ خارج میں ان کا صدق علی کثیرین ممتنع ہے تو اس طرح کلی کی تعریف جامع نہیں رہے گی اور جزئی کی تعریف مانع نہیں رہے گی......لیکن جب کلی اور جزئی کی تعریف میں نفس تصور کی قید کا اضافہ کردیں گے تو اب کلی کی تعریف یوں ہوگی کہ کلی وہ مفہوم ہے جسکا نفس تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع نہ ہو......اور جزئی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہو......تو اب یہ کلیات ہی رہیں گی اور کلی کی تعریف جامع ہو جائیگی جیسے واجب الوجود میں اس لئے کہ اس میں جو صدق علی کثیرین ممتنع ہوا ہے وہ خارج کے اعتبار سے ممتنع ہوا ہے نہ کہ نفس تصور کے اعتبار سے...... بلکہ واجب الوجود کا مفہوم اپنے نفس تصور کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آتا ہے......اس لئے کہ اگر نفس تصور کے اعتبار سے بھی صدق علی کثیرین ممتنع ہوتا تو ہم اثبات وحدانیت میں کسی اور دلیل کی طرف محتاج نہ ہوتے......حالانکہ ہم اثبات وحدانیت میں اور دلیل کے محتاج ہیں لہٰذا دوسری دلیل کی طرف محتاج ہونا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ واجب الوجود میں صدق علی کثیرین نفس تصور کے اعتبار سے ممتنع نہیں، اسی طرح کلیات فرضیہ جیسے لاشی ء، لاموجود میں جو صدق علی کثیرین ممتنع ہوا ہے یہ خارج کے اعتبار سے ممتنع ہوا ہے نہ کہ نفس تصور کے اعتبار سے لہٰذا کلی اور جزئی کی تعریف میں نفس تصور کی قید لگانے سے کلیات ہی رہیں گی اور کلی کی تعریف جامع جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع بن جائیگی۔

وَمِنْ هٰهُنَا يُعْلَمُ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے۔

کہ مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلی کا خارج میں اپنے افراد پر صادق آنا کوئی ضروری نہیں، بلکہ ایک ایسی چیز بھی کلی ہوسکتی ہے جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے جیسے واجب الوجود بلکہ ایسی چیزیں بھی کلیات ہوسکتی ہیں جن کا خرج میں کوئی فرد پایا ہی نہیں جاتا اور نہ ہی پایا جاسکتا ہے جیسے کلیات فرضیہ، یعنی لاشی ء، لاموجود اور لامکان وغیرہ

الغرض اگر مفہوم کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے خواہ اس کے خارج میں افراد ہوں یا نہ ہوں کیونکہ مناطقہ نے محض عقل کی روشنی میں کلی جزئی کی تعریفات میں صدق علی کثیرین یا عدم صدق علی کثیرین کا لحاظ کیا ہے، افراد کلی کا حقیقۃ نفس الامر میں متحقق ہونا ضروری نہیں۔

کلی کی وجہ تسمیہ:

وَبَيَانُ التَّسْمِيَةِ بِالْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے......کلی کی وجہ تسمیہ دو مقدموں پر مشتمل ہے۔

1: کلی بالعموم اپنی جزئی کا جز ہوتی ہے، اور جزئی کلی کا کل ہوتی ہے، جیسے انسان یہ اپنی جزئی زید کا جزء ہے کیونکہ زید کہتے ہیں ماہیت انسانی مع التشخص کو لہٰذا انسان زید کا جز ہوا اور زید کل ہوا اور اسی طرح حیوان یہ اپنی جزئی انسان کا جزء ہے اس لئے کہ انسان کہتے ہیں حیوان ناطق کو لہٰذا یہ حیوان کا جز ہوا اور انسان حیوان کا کل ہوا......اور اسی طرح جسم یہ اپنی جزئی حیوان کا

جزء ہے کیونکہ حیوان کہتے ہیں جسم نامی متحرک بالارادہ کو لہذا جسم، حیوان کا جزء ہوا اور حیوان، جسم کا کل ...... پس ثابت ہوا کہ کلی عموماً اپنی جزئی کا جزء ہوتی ہے اور جزئی اپنی کلی کا کل ہوتی ہے۔

2: کسی شی کا کلی ہونا جزئی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور جب جزئی کا کل ہونا ثابت ہو چکا تو گویا کہ وہ شی (کلی) جو منسوب الی الجزئی ہے گویا وہ منسوب الی الکل ہوئی اور جو منسوب الیٰ الکل ہو وہ کلی ہوتی ہے یعنی جو شی کل (جزئی) کی طرف منسوب ہو وہ کلی ہوتی ہے اس لئے اس شی کو کلی کہتے ہیں۔

جزئی کی وجہ تسمیہ:

☆ جزئی کی وجہ تسمیہ بھی کلی کی طرح دو مقدموں کے بیان پر مشتمل ہے۔

1: جزئی بھی عموماً اپنی کلی کا کل ہوتی ہے اور کلی اپنی جزئی کا جزء ہوتی ہے۔

2: کسی شی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کلی کا جزء ہونا ثابت ہو چکا ہے تو وہ شی (جزئی) جو منسوب الی الکلی ہے وہ منسوب الی الجزء ہوگی اور منسوب الی الجزء! جزئی ہی ہوتی ہے اس لئے اس شی کو جزئی کہتے ہیں۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ نے اس مقام پر یعنی اَنَّ الْكُلِّيَّ جُزْءٌ لِلْجُزْئِيِّ غَالِبًا میں غالبًا کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے کہ کلیات خمسہ میں سے جنس، نوع اور فصل تو اپنے افراد کا جزء ہوتی ہیں لیکن خاصہ اور عرض عام اپنے افراد کا جزء نہیں ہوتیں۔

جزئیت اور کلیت بالذات معنیٰ کی صفتیں ہیں

وَاعْلَمْ اَنَّ الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن کے دوسرے حصے (وَالـلَّـفْـظُ الـدَّالُّ عَلَيْهِمَا يُسَمّٰى كُلِّيًّا وَجُزْئِيًّا) کی توضیح کرنی ہے۔ کہ جزئیت اور کلیت اولاً اور بالذات تو معنیٰ کی صفتیں ہیں لیکن بالعرض اور بالتبع ان الفاظ کو بھی کلی اور جزئی کہہ دیتے ہیں جو کلیت اور جزئیت پر دال ہوتے ہیں اور یہ یعنی الفاظ کو کلی، جزئی کہ دینا تسمیہ الدال باسم المدلول کے قبیل سے ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نوع کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ وَالْكُلِّيُّ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ تَمَامَ مَاهِيَّةِ مَاتَحْتَهُ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ اَوْ دَاخِلًا فِيْهَا اَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالْاَوَّلُ هُوَ النَّوْعُ سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَدِّدَ الْاَشْخَاصِ وَهُوَ الْمَقُوْلُ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الشِّرْكَةِ وَالْخُصُوْصِيَّةِ مَعًا كَالْاِنْسَانِ اَوْ غَيْرَ مُتَعَدِّدِ الْاَشْخَاصِ وَهُوَ الْمَقُوْلُ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الْخُصُوْصِيَّةِ الْمَحْضَةِ كَالشَّمْسِ فَهُوَ اِذَنْ كُلِّيٌّ مَّقُوْلٌ عَلٰى وَاحِدٍ اَوْ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ

﴿ترجمہ﴾: مصنف نے فرمایا کہ کلی یا توان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی جو اس کے تحت ہیں یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی اول نوع ہے خواہ متعدد الاشخاص ہو اور وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے انسان یا غیر متعدد الاشخاص ہو اور ماہو کے جواب میں محض خصوصیت کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے شمس پس وہ اب کلی ہے جو واحد یا کثیرین پر متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَالْكُلِّيُّ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلیاتِ خمسہ کی اجمالاً وجہِ حصر کو بیان کرنا ہے۔ کہ جب کلی کی نسبت کی جائے اس کے افرادِ محققہ فی نفس الامر کی طرف تو کلی تین حال سے خالی نہیں ہوگی، یا تو اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی، یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی، یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی، بصورتِ اول نوع، بصورت ثانی جنس یا فصل ہے اور بصورتِ ثالث خاصہ یا عرض عام ہے۔

سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَدِّدَ الْاَشْخَاصِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نوع کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ نوع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نوع متعدد الاشخاص۔ (۲) نوع غیر متعدد الاشخاص۔

نوع متعدد الاشخاص:

وہ نوع ہے جو ماھو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں اعتبار سے بولی جائے۔ یعنی اگر اس کے متعدد افراد کو لیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں وہی نوع واقع ہو اور اگر اس کے ایک فرد کو لیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو پھر بھی جواب میں وہی نوع واقع ہو۔ جیسے انسان کہ اس کے متعدد افراد مثلاً، زید، عمرو، بکر وغیرہ لیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو

جواب میں انسان واقع ہوگا اور اگر اس کے افراد میں سے ایک فرد مثلاً بکر کولیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو پھر بھی جواب میں وہی نوع یعنی انسان ہی واقع ہوگا۔

نوع غیر متعدد الاشخاص:

وہ نوع ہے جو ماھو کے جواب میں صرف خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے، شرکت کے اعتبار سے نہ بولی جائے۔ جیسے شمس کہ جس کے خارج میں متعدد افراد نہیں بلکہ ایک ہی فرد ہے، لہٰذا جب اس کے اس یک ہی فرد کولیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں گے تو جواب میں وہی شمس ہی واقع ہوگا کیونکہ خارج میں اس کا صرف ایک ہی فرد ہے۔

فَهُوَ اِذَنْ كُلِّي الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نوع کی تعریف ماھو المختار بیان کرنی ہے۔

تو نوع وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایک فرد یا ایسے افرادِ کثیرہ پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اِنَّكَ قَدْعَرَفْتَ اَنَّ الْغَرْضَ مِنْ وَضْعِ هٰذَا الْمَقَالَةِ مَعْرِفَةُ كَيْفِيَّةِ اِقْتِنَاصِ الْمَجْهُوْلَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ مِنَ الْمَعْلُوْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَهِيَ لَاتُقْتَنَصُ بِالْجُزْئِيَّاتِ بَلْ لَايُبْحَثُ عَنْهَا فِي الْعُلُوْمِ لِتَغَيُّرِهَا وَعَدَمِ اِنْضِبَاطِهَا فَلِهٰذَا صَارَ نَظْرُ الْمَنْطِقِيِّ مَقْصُوْرًا عَلٰى بَيَانِ الْكُلِّيَّاتِ وَضَبْطِ اَقْسَامِهَا

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ آپ یہ جان چکے کہ اس مقالہ کے منعقد کرنے سے غرض معلومات تصوریہ کے ذریعہ مجہولات تصوریہ کو شکار کرنے کی کیفیت کا جاننا ہے اور جزئیات کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا نہیں جا سکتا بلکہ جزئیات کے تغیر اور عدم انضباط کی بناء ان سے علوم میں بحث ہی نہیں کی جاتی، اس لئے منطقی کی نظر بیان کلیات اور ان کے ضبط اقسام پر ہی منحصر ہوگئی۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اِنَّكَ قَدْعَرَفْتَ الخ: سے شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے مقالہ اولیٰ کو مفردات سے بحث کرنے کے لئے منعقد کیا ہے اور مفردات کی دو قسمیں ہیں کلی اور جزئی، تو مقالہ اولیٰ میں ان دونوں کے احوال میں بارے میں بحث ہونی چاہیئے تھی، جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے صرف کلیات کا ذکر کیا ہے اور جزئیات کے ذکر کو چھوڑ دیا ہے ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: مقالہ اولیٰ کی غرض یہ ہے کہ معلومات تصوریہ سے مجہولات تصوریہ کے حاصل کرنے کی کیفیت معلوم کی جائے، تو اس میں ان ہی احوال کا بیان کرنا ضروری ہے جن کے ذریعہ کسب واکتساب کیا جا سکے اور جزئیات کے ذریعہ کسب

واکتساب نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ جز ئیات نہ کاسب ہوتی ہیں اور نہ مکتسب ،بلکہ یہ کسب واکتساب صرف کلیات سے ہی ہوتا ہے اس لئے علوم میں صرف کلیات ہی سے بحث کی جاسکتی ہے۔

☆ رہی یہ بات کہ کلیات ہی سے اکتساب کیسے ہوسکتا ہے، جز ئیات سے اکتساب کیوں نہیں ہوسکتا؟

☆ تو اسکا جواب یہ ہے کہ جز ئیات سے اکتساب نہ ہونے کی تین وجوہ ہیں۔

1: جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ ہی مکتسب ...... جزئی کاسب یعنی معرف اس لئے نہیں ہوتی کہ اگر اسے کاسب قرار دیا جائے تو یہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ جزئی جو معرِف ہے یا تو وہ معرَف کا فرد ہوگی یا اس کے مباین ہوگی، اگر فرد ہو تو یہ اخص ہوگئی اور معرَف (بالفتح) اعم، اور تعریف بالاخص درست نہیں ہے۔

☆ اور اگر جزئی کلی معرَف کے مباین ہو تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ تعریف بالمباین درست نہیں ہے۔

❁ جزئی مکتسب اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ جز ئیات کی دو قسمیں ہیں۔(۱) جز ئیات مادیہ (۲) جز ئیات غیر مادیہ۔

جز ئیات مادیہ یہ حواسِ ظاہرہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ جز ئیات غیر مادیہ حواس باطنہ سے حاصل ہوتی ہیں۔

☆ تو ایک احساس دوسرے احساس کے لئے تعریف اور اکتساب کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔

2: علوم کی تحصیل سے نفس انسانی کے لئے وہ کمال مقصود ہوتا ہے جو نفس کی بقاء تک باقی رہے اور یہ تحصیل کمال صرف کلیات سے ہوسکتی ہے، نہ کہ جز ئیات سے اس لئے کہ جز ئیات تو بدلتی رہتی ہیں، جب کہ کلیات متغیر نہیں ہوتیں، اسلئے مناطقہ اکتساب کے باب میں صرف کلیات سے بحث کرتے ہیں۔

3: جز ئیات اتنی کثیر ہیں کہ ان کا انضباط وانحصار انسانی طاقت سے باہر ہے، اور جز ئیات کے افراد عند المناطقہ چونکہ غیر متناہی ہیں اس لئے مناطقہ صرف کلیات سے بحث کرتے ہیں، اور اسی وجہ سے ان کی نظر کلیات اور ان کے اقسام کے بیان ہی میں منحصر ہوگئی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَالْكُلِّيُّ اِذَا نُسِبَ اِلٰى مَا تَحْتَهٗ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ نَفْسَ مَاهِيَّتِهَا اَوْ دَاخِلًا فِيْهَا اَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالدَّاخِلُ ذَاتِيًّا يُسَمّٰى ذَاتِيًّا وَالْخَارِجُ عَرَضِيًّا وَرُبَّمَا يُقَالُ الذَّاتِيُّ عَلٰى مَا لَيْسَ بِخَارِجٍ وَهٰذَا اَعَمُّ مِنَ الْاَوَّلِ وَالْاَوَّلُ اَیِ الْكُلِّيُّ الَّذِيْ يَكُوْنُ نَفْسُ مَاهِيَّةِ مَا تَحْتَهٗ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ هُوَ النَّوْعُ كَالْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ نَفْسُ مَاهِيَّةِ زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَبَكْرٍ وَغَيْرِهِمَا مِنْ جُزْئِيَّاتِهٖ وَهِيَ لَا تَزِيْدُ عَلَى الْاِنْسَانِ اِلَّا بِعَوَارِضَ مُشَخِّصَةٍ خَارِجَةٍ عَنْهُ بِهَا يَمْتَازُ عَنْ شَخْصٍ اٰخَرَ

﴿ترجمہ﴾: پس کلی جب اپنے ماتحت جز ئیات کی طرف منسوب کی جائے تو وہ یا تو ان کو نفس ماہیت ہوگی یا اس میں

داخل ہوگی یا اس سے خارج اور داخل کو ذاتی کہا جاتا ہے اور خارج کو عرضی اور کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو خارج نہ ہو اور یہ اول سے عام ہے۔ اور اول یعنی وہ کلی جو اپنے ماتحت جزئیات کی نفس ماہیت ہو وہ نوع ہے جیسے انسان کہ وہ زید وعمرو وبکر وغیرہ جزئیات کی نفس ماہیت ہے اور وہ انسان پر زائد نہیں ہوتی مگر ان عوارض شخصیہ کیساتھ جو انسان سے خارج ہیں ان ہی عوارض شخصیہ کی وجہ سے وہ شخص آخر سے ممتاز ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَالْكُلِّيُّ اِذَا نُسِبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلیات خمسہ کی وجہ حصر بیان کرنی ہے جس کا بیان ماقبل متن میں گزرا۔

وَالدَّاخِلُ ذَاتِيًّا يُسَمّٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلی ایک اور تقسیم کرنی ہے کہ کلی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ذاتی۔ (۲) عرضی۔

کلی ذاتی: وہ کلی ہے جو اپنی جزئیات کی حقیقت میں داخل ہو یعنی وہ کلی اپنی جزئیات کی حقیقت کا جزء ہو۔

کلی عرضی: وہ کلی جو اپنی جزئیات کی حقیقت سے خارج ہو۔

✿ بعض اوقات ذاتی کا اطلاق اس کلی پر بھی ہوتا ہے جو اپنی جزئیات کی حقیقت سے خارج نہ ہو اور عرضی کا اطلاق اس کلی پر بھی ہوتا ہے جو اپنی جزئیات کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔

☆ ذاتی کے دو معنی آتے ہیں۔ (۱) دَاخِل۔ (۲) مَالَيْسَ بِخَارِجٍ۔

ذاتی کے دونوں معانی کے مابین نسبت:

وَهٰذَا اَعَمُّ مِنَ الْاَوَّلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ذاتی کے دونوں معانی (داخل اور مالیس بخارج) کے درمیان نسبت بیان کرنی ہے۔ کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

ذاتی معنی اول (یعنی داخل) کے اعتبار سے اخص ہے......اور معنی ثانی (مالیس بخارج) کے اعتبار سے اعم ہے، پہلے معنی کے اعتبار سے اخص اس لئے ہے کہ ذاتی بمعنی داخل جنس اور فصل کو تو شامل ہے کیونکہ یہ دونوں کلیات اپنی جزئیات کی حقیقت داخل ہوتی ہے، لیکن دوسرے معنی کے اعتبار سے نوع بھی ذاتی میں داخل ہو جاتی ہے کیونکہ اس صورت میں ذاتی کی تعریف یوں ہوگی کہ ذاتی وہ کلی ہے جو اپنی جزئیات کی حقیقت سے خارج نہ ہو عام ازیں کہ داخل ہو یا داخل نہ ہو تو دوسرے معنی کے اعتبار سے ذاتی نوع کو بھی شامل ہوگی اس لئے کہ نوع بھی اپنی جزئیات کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: ثُمَّ النَّوْعُ لَايَخْلُوْ اِمَّااَنْ يَّكُوْنَ مُتَعَدِّدَالْاَشْخَاصِ فِي الْخَارِجِ اَوْ لَايَكُوْنَ فَاِنْ كَانَ مُتَعَدِّدُ الْاَشْخَاصِ فِي الْخَارِجِ فَهُوَ الْمَقُوْلُ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الشِّرْكَةِ وَالْخُصُوْصِيَّةِ مَعًالِاَنَّ السُّوَالَ بِمَاهُوَ عَنِ الشَّيْءِ اِنَّمَاهُوَ لِطَلَبِ تَمَامِ مَاهِيَّتِهٖ وَحَقِيْقَتِهٖ فَاِنْ كَانَ السُّوَالُ سُوَالًاعَنْ شَيْءٍ وَّاحِدٍ كَانَ طَالِبًالِتَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهٖ وَاِنْ جَمَعَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ اَوْ اَشْيَاءَ فِي السُّوَالِ كَانَ طَالِبًالِتَمَامِ مَاهِيَّتِهَاوَ تَمَامُ مَاهِيَّةِ الْاَشْيَاءِ اِنَّمَايَكُوْنُ بِتَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَاوَلَمَّاكَانَ النَّوْعُ مُتَعَدِّدَ الْاَشْخَاصِ كَالْاِنْسَانِ كَانَ هُوَ تَمَامُ مَاهِيَّةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ اَفْرَادِهٖ فَاِذَاسُئِلَ عَنْ زَيْدٍ مَثَلًابِمَاهُوَ كَانَ الْمَقُوْلُ فِي الْجَوَابِ اَلْاِنْسَانُ لِاَنَّهٗ تَمَامُ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهٖ وَاِنْ سُئِلَ عَنْ زَيْدٍ وَعَنْ عَمْرٍوبِمَاهُوَ كَانَ الْجَوَابُ اَلْاِنْسَانُ اَيْضًالِاَنَّهٗ تَمَامُ مَاهِيَّتِهِمَا الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَافَلَاجَرَمَ يَكُوْنُ مَقُوْلًافِيْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الْخُصُوْصِيَّةِ وَالشِّرْكَةِ مَعًاوَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّدَ الْاَشْخَاصِ بَلْ يَنْحَصِرُنَوْعُهٗ فِيْ شَخْصٍ وَّاحِدٍ كَالشَّمْسِ كَانَ مَقُوْلًافِيْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الْخُصُوْصِيَّةِ الْمَحْضَةِ لِاَنَّ السَّائِلَ بِمَا هُوَ عَنْ ذٰلِكَ الشَّخْصِ لَايَطْلُبُ اِلَّاتَمَامَ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهٖ اِذْلَافَرْدًاٰخَرُ لَهٗ فِي الْخَارِجِ حَتّٰى يَجْمَعَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ ذٰلِكَ الشَّخْصِ فِي السُّوَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ طَالِبًالِتَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ

﴿ترجمہ﴾: پھر نوع خالی نہیں آیا وہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی یا نہ ہوگی اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہوتو وہ ما ہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ ما ہو کے ذریعہ کسی شئی کے متعلق سوال کرنا اس کی تمام ماہیت وحقیقت طلب کرنے کیلئے ہوتا ہے پس اگر سوال شئی واحد کے متعلق ہوتو سائل اس شئی کی تمام ماہیت مختصہ کا طالب ہوگا اور اگر اس نے سوال میں دو چند چیزوں کو جمع کیا تو وہ ان کی تمام ماہیت کا طلبگار ہوگا اور تمام ماہیت اشیاء تمام ماہیت مشترکہ ہی سے ہوسکتی ہے۔اور نوع جب متعدد الاشخاص ہو جیسے انسان تو وہ اپنے افراد میں سے ہر فرد کی تمام ماہیت ہوگی پس جب زید کے متعلق ما ہو سے سوال کیا جائے تو جواب میں انسان بولا جائے گا کیونکہ یہ زید کی تمام ماہیت مختصہ ہے اور اگر زید وعمر سے متعلق ما ہما سے سوال کیا جائے تو بھی جواب انسان ہی ہوگا کیونکہ یہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی پوری ماہیت ہے تو وہ لامحالہ خصوصیت وشرکت دونوں کے اعتبار سے ما ہو کے جواب میں بولی جائے گی اور اگر نوع متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ اس کی نوع شخص واحد میں منحصر ہو جیسے شمس تو وہ ما ہو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ اس شخص سے متعلق ما ہو کے ذریعہ سائل صرف تمام ماہیت مختصہ کو طلب کرتا ہے کیونکہ خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اس شخص اور فرد آخر کو جمع کر کے تمام ماہیت مشترکہ

کوطلب کرے۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ النَّوْعُ لَایَخْلُو الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نوع کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ نوع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) متعدد الاشخاص۔ (۲) غیر متعدد الاشخاص۔

1: متعدد الاشخاص: وہ نوع ہے جس کے خارج میں کثیر افراد ہوں......

2: غیر متعدد الاشخاص: وہ نوع ہے جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد ہو پھر ان میں سے ایک کی الگ الگ خصوصیات ہیں۔ جن کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے ایک ضابطہ سمجھ لیں۔

ماھو کی اصطلاح کس لئے موضوع ہے؟

ماھو کی اصطلاح یہ تمام حقیقت سے سوال کیلئے موضوع ہے.....یعنی جب ماھو کے ذریعے کسی شی کے بارے میں سوال کیا جائے تو یہ سوال اس شی کی تمام حقیقت کے بارے میں ہوگا۔

پھر مسئول عنہ دو حال سے خالی نہیں......امر واحد ہوگا ......یا امور متعددہ ہوں گے۔

اگر مسئول عنہ امر واحد ہو تو سائل کے سوال سے مقصود تمام ماہیت مختصہ بہ ہوگی......اور اگر مسئول عنہ امور متعددہ ہوں تو سائل کے سوال سے مقصود تمام ماہیت مشترکہ بین تلک الامور ہوگی ...... نوع متعدد الاشخاص کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ماھو کے جواب میں بحسب الشرکت بھی بولی جاتی ہے اور بحسب الخصوصیت بھی بولی جاتی ہے ...... ماھو کے جواب میں بحسب الخصوصیت بولی جانے کا مطلب یہ ہے کہ جب نوع کے افراد میں سے کسی ایک فرد کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کریں تب بھی جواب میں وہی نوع واقع ہوگی اس لئے کہ اس صورت میں سائل کا مقصود اس فرد کی تمام ماہیت مختصہ کا سوال ہے اور یہ بات صاف ظاہر ہے کہ نوع اپنے افراد میں سے ہر فرد کی تمام ماہیت مختصہ ہے لہٰذا جواب میں نوع واقع ہوگی......اور ماھو کے جواب میں بحسب الشرکت بولی جانے کا مطلب یہ ہے کہ جب نوع کے کئی افراد کو ملا کر ماھو کے ذریعہ سوال کریں تو جواب میں وہی نوع واقع ہوگی اس لیے کہ اس صورت میں سائل کا مقصود تمام ماہیت مشترکہ بین الافراد کے بارے میں سوال ہوگا اور نوع اپنے افراد میں سے جس طرح ہر ہر فرد کی تمام ماہیت مختصہ ہے اسی طرح تمام افراد کی تمام ماہیت مشترکہ بھی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی جواب میں وہی نوع واقع ہوگی لہٰذا نوع متعدد الاشخاص ماھو کے جواب میں بحسب الخصوصیت و بحسب الشرکت ہر دو اعتبار سے محمول واقع ہوگی۔

جیسے انسان جب اسکے کئی افراد مثلاً زید، عمرو، بکر خالد کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں انسان واقع ہوگا اور اگر ایک فرد زید کو لیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو بھی جواب میں انسان ہی واقع ہوگا، پس ثابت ہوا کہ نوع متعدد الاشخاص

ماھو کے جواب میں بحسب الخصوصیت بھی بولی جاتی ہے اور بحسب الشرکت بولی جاتی ہے بخلاف نوع غیر متعدد الاشخاص کے کہ یہ ماھو کے جواب میں بحسب الخصوصیت تو بولی جاتی ہے۔لیکن بحسب الشرکت نہیں بولی جاتی اس لئے کہ اس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد ہے۔لہٰذا جب آپ اس کے اس ایک فرد کولیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں گے تو سائل کا مقصود اس فرد کی تمام ماہیت مختصہ کا سوال ہوگا لہٰذا جواب میں وہی نوع واقع ہوگی اس لئے کہ نوع اپنے اس فرد واحد کی تمام ماہیت مختصہ ہے جیسے شمس۔

☆ رہی یہ بات کہ نوع غیر متعدد الاشخاص ماھو کے جواب میں بحسب الشرکت کیوں نہیں بولی جاتی ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ماھو کے جواب میں بحسب الشرکت بولا جانا موقوف ہے اس بات پر کہ سائل کا سوال تمام ماہیت مشترکہ کے بارے میں ہو اور تمام ماہیت مشترکہ کے متعلق سوال ہونا یہ موقوف ہے اس بات پر کہ خارج میں اس کے کئی افراد ہوں پس جب نوع غیر متعدد الاشخاص کے خارج میں کئی افراد ہی نہیں تو تمام ماہیت مشترکہ کے بارے میں سوال ہو ہی نہیں سکتا اور جب تمام ماہیت مشترکہ کے بارے میں سوال نہیں ہوسکتا تو جواب میں نوع کا بحسب الشرکت محمول ہونا بھی درست نہ ہوگا لہٰذا ثابت ہوگیا کہ نوع غیر متعدد الاشخاص بحسب الشرکت ماھو کے جواب میں نہیں بولی جاسکتی بلکہ صرف بحسب الخصوصیت ہی بولی جاتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تعریفِ نوع کے فوائدِ قیود

﴿عبارت﴾: وَاِذَا عَلِمْتَ اَنَّ النَّوْعَ اِنْ تَعَدَّدَتْ اَشْخَاصُهٗ فِی الْخَارِجِ كَانَ مَقُوْلًا عَلٰی كَثِيْرِيْنَ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ كَالْاِنْسَانِ وَاِنْ لَمْ تَتَعَدَّدْ كَانَ مَقُوْلًا عَلٰی وَاحِدٍ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ فَهُوَ اِذَنْ كُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰی وَاحِدٍ اَوْ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ فَالْكُلِّیُّ جِنْسٌ وَقَوْلُنَا مَقُوْلٌ عَلٰی وَاحِدٍ لِيَدْخُلَ فِی الْحَدِّ النَّوْعُ الْغَيْرُ الْمُتَعَدِّدُ الْاَشْخَاصُ وَقَوْلُنَا اَوْ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ لِيَدْخُلَ النَّوْعُ الْمُتَعَدِّدُ الْاَشْخَاصُ وَقَوْلُنَا مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ لِيَخْرُجَ الْجِنْسُ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ وَقَوْلُنَا فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ لِيَخْرُجَ الثَّلٰثَةُ الْبَاقِيَةُ اَعْنِی الْفَصْلَ وَالْخَاصَّةَ وَالْعَرَضَ الْعَامَّ لِاَنَّهَا لَا تُقَالُ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ

﴿ترجمہ﴾: اور جب آپ یہ جان چکے کہ خارج میں اگر نوع کے اشخاص متعدد ہوں تو وہ کثیرین پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے جیسے انسان اور اگر متعدد نہ ہوں تو ایک پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے پس اس وقت نوع وہ کلی ہوئی جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے لہٰذا لفظ کلی جنس ہوا اور ہمارا قول مقول علی واحد

تا کہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول او علی کثیرین اس لئے ہے تا کہ نوع متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول متفقین بالحقائق جنس کو نکالنے کے لئے ہے کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور فی جواب ما ھو اس لئے ہے تا کہ تینوں یعنی فصل، خاصہ اور عرض عام نکل جائیں کیونکہ یہ تینوں ما ھو کے جواب میں نہیں بولی جاتیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاِذَا عَلِمْتَ اَنَّ النَّوْعَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ گزشتہ گفتگو کا خلاصہ بیان کرنا ہے۔ کہ جب آپ نے سابقہ گفتگو سے یہ جان لیا کہ اگر خارج میں نوع کے کثیر افراد ہوں تو نوع ما ھو کے جواب میں افراد کثیرہ پر بولی جاتی ہے اور فرد واحد پر بھی بولی جاتی ہے اور اگر خارج میں صرف ایک ہی فرد ہو تو پھر نوع ما ھو کے جواب میں صرف ایک ہی فرد پر بولی جائیگی، افراد کثیرہ پر نہیں بولی جا سکتی...... پس اس لئے ہم نوع کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ نوع وہ کلی ذاتی ہے جو ما ھو کے جواب میں ایک فرد پر بولی جائے یا ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں۔

فَالْكُلِّيُّ جِنْسٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نوع کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرنے ہیں۔ کہ تعریفِ نوع میں کُلّی بمنزلہ جنس کے ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے......اور ہمارا قول مَقُوْلٌ عَلٰی وَاحِدٍ نوع کی تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص کو داخل کرنے کیلئے ہے کیونکہ اگر عَلٰی وَاحِدٍ کا لفظ نہ ہوتا تو نوع غیر متعدد الاشخاص تعریف میں داخل نہ ہوتی کیونکہ اس کا تو خارج میں صرف ایک فرد ہے۔ لہٰذا وہ خارج کے اعتبار سے افراد کثیرہ پر کیسے محمول ہو گی......اور ہمارا قول مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ نوع کی تعریف سے جنس کو خارج کرنے کیلئے ہے اس لئے کہ جنس ما ھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جاتی ہے جو مختلف بالحقائق ہوں......اور عَلٰی كَثِيْرِيْنَ نوع کی تعریف میں نوع متعدد الاشخاص کو داخل کرنے کیلئے ہے......اور فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ بمنزلہ فصل ثانی کے ہے......اس سے فصل، خاصہ اور عرض عام نکل گئے ......فصل اور خاصہ تو اس لئے نکل گئے کہ یہ دونوں ما ھو کے جواب میں نہیں بولے جاتے بلکہ اَیُّ شَیْءٍ کے جواب میں بولے جاتے ہیں......اور عرض عام اس لئے خارج ہو گیا کہ وہ كَيْفَ هُوَ جواب میں بولا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَهٰهُنَاكَ نَظْرٌ وَهُوَ اَنَّ اَحَدَ الْاَمْرَيْنِ لَازِمٌ اِمَّا اشْتِمَالُ التَّعْرِيْفِ عَلٰى اَمْرٍ مُسْتَدْرَكٍ وَاِمَّا اَنْ لَا يَكُوْنَ التَّعْرِيْفُ جَامِعًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَثِيْرِيْنَ اِنْ كَانَ مُطْلَقًا سَوَاءٌ كَانُوْا مَوْجُوْدِيْنَ فِى الْخَارِجِ اَوْ لَمْ يَكُوْنُوْا فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهُ الْمَقُوْلَ عَلٰى وَاحِدٍ زَائِدًا حَشْوًا لِاَنَّ النَّوْعَ الْغَيْرَ الْمُتَعَدِّدَ الْاَشْخَاصِ فِى الْخَارِجِ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مَوْجُوْدِيْنَ فِى الذِّهْنِ وَاِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْكَثِيْرِيْنَ مَوْجُوْدِيْنَ فِى الْخَارِجِ يَخْرُجُ عَنِ

التَّعْرِيفِ الْاَنْوَاعُ الَّتِي لَاوُجُوْدَلَهَافِي الْخَارِجِ اَصْلًا كَالْعَنْقَاءِ فَلَايَكُوْنُ جَامِعًا وَالصَّوَابُ اَنْ يُّحْذَفَ مِنَ التَّعْرِيفِ قَوْلُهٗ عَلٰى وَاحِدٍ بَلْ لَفْظُ الْكُلِّيِّ اَيْضًافَاِنَّ الْمَقُوْلَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ يُغْنِي عَنْهُ وَيُقَالُ اَلنَّوْعُ هُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقِيْقَةِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ كُلُّ نَوْعٍ مَقُوْلًافِيْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الشِّرْكَةِ وَالْخُصُوْصِيَّةِ مَعًا

﴿ترجمہ﴾: یہاں پرنظر ہےاور وہ یہ کہ دوامروں میں سے ایک لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا اور یا تعریف کا جامع نہ ہونا اس لئے کہ اگر کثیرین سے مراد مطلق ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مصنف کے قول المقول علی واحد کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیر متعدد الاشخاص نوع کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر کثیرین سے مراد موجود فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہوجاتی ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں جیسے عنقاء پس تعریف جامع نہ ہوگی۔اور صحیح یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کردیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کردیتا ہے اور کہا جائے کہ نوع وہ کلی ہے جو کَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْحَقِیْقَةِ پر ما ہو کے جواب میں بولی جائے اس وقت ہر نوع ماہو کے جواب میں بِحَسْبِ الشِّرْکَةِ والْخُصُوْصِیَّةِ معا بولی جائے گی۔

﴿تشریح﴾:

وَهُنَاكَ نَظَرٌ وَهُوَ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی طرف سے بیان کردہ نوع کی تعریف پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کی مذکورہ نوع کی تعریف درست نہیں کیونکہ اس سے دو نرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آتی ہے۔

1: یا تو اس تعریف کا زائد اور غیر ضروری قید پر مشتمل ہونا لازم آتا ہے۔

2: یا اس تعریف کا اپنے افراد کو جامع نہ ہونا لازم آتا ہے۔

وہ اس طرح کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے نوع کی تعریف میں جو کثیرین کا لفظ بولا ہے اس سے مراد یا تو مطلق کثیرین ہیں خواہ موجودین فی الذہن ہوں یا موجودین فی الخارج ہوں...... یا اس سے مراد خاص موجود فی الخارج ہیں، اگر اس سے مراد مطلق کثیرین ہوں خواہ موجودین فی الذہن ہوں یا موجودین فی الخارج ہوں تو اس صورت میں مصنف علیہ الرحمۃ کے قول علی واحد کا زائد ہونا لازم آئیگا......اس لئے کہ نوع غیر متعدد الاشخاص فی الخارج اگرچہ موجودین فی الخارج پر محمول نہیں ہوتی لیکن کثیرین موجودین فی الذہن پر محمول ہوتی ہے اس لیے کہ ذہن میں تو اس کے افراد کثیر ہیں لہٰذا اس کو داخل کرنے کیلئے تعریف میں "علی واحد" کی قید کی ضرورت نہیں تھی لہٰذا اس کا قول علی واحد فضول اور لغو وحشو ہے۔

☆ اور اگر کثیرین سے مراد خاص موجودین فی الخارج ہیں تو پھر علی واحد کہنا تو فضول نہیں لیکن اس صورت میں تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہے گی...... اس لئے کہ یہ تعریف ان انواع پر صادق نہیں آئیگی جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں اور کوئی فرد خارج میں پایا ہی نہیں جاتا جیسے عنقاء ایک بہت بڑا پرندہ ہے، فلاسفہ کا مذہب ہے کہ یہ خارج میں ممکن الوجود تو ہے لیکن بالفعل خارج میں موجود نہیں یعنی اس کا کوئی فرد خارج میں بالفعل متحقق نہیں تو یہ تعریف عنقاء پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ عنقاء کا خارج میں کوئی فرد ہی نہیں، لہٰذا یہ تعریف جامع نہیں رہے گی۔

عنقاء پرندہ اور اس کے متعلق مختلف اقوال:

عنقاء ایک بہت بڑا پرندہ ہے جس کا نام مشہور اور جسم مجہول ہے اور فلاسفہ کے مذہب کے مطابق خارج میں اسکا وجود ممکن ہے لیکن موجود نہیں۔

☆ حیٰوۃ الحیوان میں بعض کا قول منقول ہے کہ عنقاء ایک عجیب وغریب پرندہ ہے جو پہاڑ کی چٹانوں کے برابر بڑے بڑے انڈے دیتا ہے، اس کو عنقاء اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی گردن میں طوق کے مانند سفیدی ہوتی ہے۔

☆ علامہ قزوینی کہتے ہیں کہ یہ جثہ کے لحاظ سے اعظم الطیور ہے، ہاتھی کو اس طرح اٹھالیجاتا ہے جس طرح چیل چوہے کو دبوچ لے جاتی ہے، قدیم زمانے میں اس کا وجود تھا، اور بہائم اور پرندوں کو لے بھاگتا تھا...... چنانچہ ایک روز جب اس کو کھانے کے لئے کچھ نہ ملا تو ایک دلہن کو مع زیورات اچک لے گیا...... اور ایک روایت کے مطابق ایک لڑکے اور ایک لڑکی کو اچک لے گیا...... ان کے رشتہ داروں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام سے شکایت کی جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور آقا ﷺ کے درمیان زمانہ فترت میں نبی تھے...... انھوں نے اس کے حق میں بددعاء کی تو اللہ تعالیٰ نے اس کو خط استواء سے آگے بحر محیط کے جزائر کی طرف منتقل کردیا...... جہاں لوگوں کی رسائی نہیں ہے۔

☆ کہتے ہیں کہ جب یہ اڑتا ہے تو اس کے پروں کی آواز اس طرح سنائی دیتی ہے جیسے تیز آندھی یا سیلاب آرہا ہو، یہ دو ہزار سال تک زندہ رہتا ہے اور پانچ سو سال گزرنے کے بعد اپنا جوڑا اختیار کرتا ہے۔

☆ عنقاء کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ ایسا بابرکت پرندہ تھا کہ جس کے سر سے گزر جاتا اسے بادشاہی مل جاتی۔

☆ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کے دور میں عنقاء کو پیدا کیا تھا اور اس کے چار بازو تھے...... اور اس کا انسان جیسا چہرہ تھا...... اور اسے اسی جیسا جوڑا اعطا کیا تھا...... پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی کی کہ میں نے دو پرندے پیدا کئے ہیں، اور اس کا رزق بیت المقدس کے علاقے کے جانوروں کو مقرر کردیا ہے...... پس ان کی نسل بڑھتی گئی یہاں تک کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات ہوگئی تو یہ پرندے نجد وحجاز کی طرف منتقل ہو گئے، اور جانوروں اور بچوں کو اچکنے لگے، تو لوگوں نے تنگ آکر خالد بن سنان عیسیٰؒ سے شکایت کی جو مستجاب الدعوات تھے ...... تو انہوں نے اس کے حق میں بددعا کی...... جس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے اس کی نسل کو ختم کردیا۔ واللہ اعلم۔

وَالصَّوَابُ اَنْ یُّحْذَفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کثیرین سے مراد مطلق کثیرین ہیں خواہ موجودین فی الخارج ہوں یا موجودین فی الذہن ہوں اور علی واحد کو حذف کر دیا جائے تو اس صورت میں نوع کا امر زائد پر مشتمل ہونا لازم نہیں آئیگا اور تعریف کا غیر جامع ہونا بھی لازم نہیں آئیگا بلکہ ہم علی سبیل الترقی کہتے ہیں کہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ اس کا قول ''کثیرین'' لفظ کلی کو ذکر کرنے سے بے نیاز کر دیتا ہے، پس نوع کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ اَلنَّوْعُ هُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰی كَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ کہ نوع وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جو متفقۃ الحقائق ہوں، تو اس صورت میں یہ تعریف اس نوع کو بھی شامل ہو جائیگی جس کے خارج میں کثیر افراد ہیں اور وہ نوع ان افراد پر بحسب الشرکت بھی ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے اور بحسب الخصوصیت بھی ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے اور اس نوع کو بھی شامل ہو جائیگی جس کا خارج میں صرف ایک فرد ہو اور وہ اس پر بحسب الخصوصیت بولی جاتی ہے اور اس نوع کو بھی شامل ہوگی جس کا خارج میں کوئی فرد نہیں۔ وحینئذ یکون کل نوع الخ یعنی جب ان قیودات حشویہ کو حذف کر دیا جائے اور نوع کی وہ تعریف کی جائے جو ہم نے کی ہے تو پھر تعریف کا مفاد ہوگا کہ ہر نوع شرکت اور خصوصیت دونوں اعتبار سے ماھو کے جواب میں بولی جائیگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مصنف علیہ الرحمۃ کا فن منطق سے عدول وخروج

﴿عبارت﴾: وَالْمُصَنِّفُ لَمَّا اعْتَبَرَ النَّوْعَ فِیْ قَوْلِهٖ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الْخَارِجِ قَسَّمَهٗ اِلٰی مَا یُقَالُ بِحَسْبِ الشَّرْكَةِ وَالْخُصُوْصِیَّةِ وَاِلٰی مَا یُقَالُ بِحَسْبِ الْخُصُوْصِیَّةِ الْمَحْضَةِ وَهُوَ خُرُوْجٌ عَنْ هٰذَا الْفَنِّ مِنْ وَجْهَیْنِ اَمَّا اَوَّلًا فَلِاَنَّ نَظَرَ الْفَنِّ عَامٌ یَشْمَلُ الْمَوَادَّ كُلَّهَا فَالتَّخْصِیْصُ بِالنَّوْعِ الْخَارِجِیِّ یُنَافِیْ ذٰلِكَ وَاَمَّا ثَانِیًا فَلِاَنَّ الْمَقُوْلَ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الْخُصُوْصِیَّةِ الْمَحْضَةِ هُوَ عِنْدَهُمُ الْحَدُّ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَحْدُوْدِ وَقَدْ جَعَلَهٗ مِنْ اَقْسَامِ النَّوْعِ

﴿ترجمہ﴾: اور مصنف علیہ الرحمۃ نے جب اپنے قول فی جواب ماھو میں بحسب خارج کا اعتبار کیا تو انہوں نے نوع کو اس کی طرف تقسیم کیا جو شرکت اور خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے اور اس کی طرف جو خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور وہ اس فن سے دو اعتبار سے خارج ہوتا ہے ایک یہ کہ فن کی نظر عام ہے جو تمام مادوں کو شامل ہے پس نوع خارجی کی تخصیص اس کے منافی نہیں دوسرا یہ کہ جو ماھو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے وہ قوم کے نزدیک حد ہے بہ نسبت محدود کے اور مصنف نے اس کو اقسام نوع سے قرار دیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُصَنِّفُ لَمَّا اعْتَبَرَ الخ :سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے نوع کی تعریف کرنے میں فن منطق سے عدول اور خروج کیا ہے...... کہ انہوں نے نوع کو بحسب الشرکۃ والخصوصیۃ معاً او بحسب الخصوصیۃ المحضۃ کی قید لگا کر نوع کو متعدد الاشخاص اور غیر متعدد الاشخاص کی طرف منقسم کیا ہے جس سے مصنف علیہ الرحمۃ نے دو وجہ سے فن منطق سے خروج اور عدول کیا ہے۔

1: مصنف علیہ الرحمۃ نے نوع خارجی کی تخصیص کر دی ہے جبکہ فن کی نظر عام ہوتی ہے تا کہ وہ تمام مواد کو شامل ہو جائے...... موجوداتِ خارجیہ ہوں یا ذہنیہ ہوں، ممکن ہوں یا ممتنع ہوں...... اس لئے کہ نوع خارجی کی تخصیص اس فن کے قواعد کے عموم کے خلاف ہے اور اس فن سے خروج کو مستلزم ہے۔

2: جب ماھو کے ذریعے کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جائے تو اس کے جواب میں تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز واقع ہوتی ہے۔

(۱) مقول ماھو...... یا تو بحسب الشرکت والخصوصیت دونوں طرح ہوتا ہے۔

(۲) یا...... محض بحسب الشرکت ہوتا ہے۔

(۳) یا...... محض بحسب الخصوصیت المحضۃ ہوتا ہے۔

☆ مناطقہ اول کو نوع کہتے ہیں اور ثانی کو جنس اور ثالث کو حد تام ،مصنف علیہ الرحمۃ نے تیسری قسم کو بھی نوع میں شمار کر لیا جو کہ غلط ہے اس لئے کہ نوع مفرد کی قسم ہے اور حد تام تو مرکب کی قسم ہے، پس مصنف علیہ الرحمۃ نے فن کی اصطلاحات کی مخالفت کی ہے جو یقیناً خروج عن الفن کو مستلزم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جنس کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ وَاِنْ كَانَ الثَّانِی فَاِنْ كَانَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ فَهُوَ الْمَقُوْلُ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الشِّرْكَةِ الْمَحْضَةِ وَيُسَمّٰى جِنْسًا وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ كُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ

﴿ترجمہ﴾: اور مصنف نے کہا کہ اگر ثانی ہے تو اگر وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہوتو وہ ماہو بحسب شرکہ مخصہ ک جواب مین بولی جائے گی اور اس کو جنس کہا جاتا ہے جس کی تعریف مناطقہ نے اس طرح کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں کلیاتِ خمسہ کی اجمالی وجہ حصر بیان کی گئی تھی کہ جب کلی کی نسبت اس کے افراد محققہ فی نفس الامر کی طرف کی جائے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی...... یا اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی...... یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ بصورتِ اول نوع ہے جس کا بیان ابھی ماقبل میں ہوا اور بصورتِ ثانی جنس ہے، جس کا بیان مصنف علیہ الرحمۃ ابھی یہاں سے فرمارہے ہیں کہ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جز ہوتو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو وہ کلی (جزءِ ماہیت) اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہوگی یا تمام جزءِ مشترک نہیں ہوگی، اگر وہ کلی اس ماہیت اور نوع کی آخر کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہوتو وہ جنس ہے اور اگر تمام جزءِ مشترک نہ ہوتو وہ فصل ہے۔

فَهُوَ الْمَقُوْلُ فِیْ جَوَاب الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ جنس کی خصوصیت کا بیان کرنا ہے کہ جنس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ماھو کے جواب میں شرکت محضہ کے اعتبار سے بولی جاتی ہے......اور خصوصیت کے اعتبار سے ماھو کے جواب میں نہیں بولی جاتی......یعنی اگر اس کے کئی افراد کو لیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع ہوگی ور اگر اس کے کسی ایک فرد کو لیکر ماھو کے ذریعے سوال کریں جواب میں جنس واقع نہیں ہوگی۔

وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ جنس کی تعریف کو بیان کرنا ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ الْكُلِّيُّ الَّذِيْ هُوَجُزْءُ الْمَاهِيَّةِ مُنْحَصِرٌفِيْ جِنْسِ الْمَاهِيَّةِ وَفَصْلِهَالِاَنَّهٗ اِمَّااَنْ يَّكُوْنَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ اَوْلَايَكُوْنَ وَالْمُرَادُ بِتَمَامِ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ اَلْجُزْءُ الْمُشْتَرَكُ الَّذِيْ لَايَكُوْنُ وَرَاءَ جُزْءٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَااَيْ جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ لَايَكُوْنُ جُزْءٌ مُشْتَرَكٌ خَارِجًاعَنْهُ بَلْ كُلُّ جُزْءٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَااِمَّااَنْ يَّكُوْنَ نَفْسُ ذَالِكَ الْجُزْءِ اَوْجُزْءٌ مِّنْهُ كَالْحَيَوَانِ فَاِنَّهٗ تَمَامُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ اِذْلَاجُزْءَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَااِلَّاوَهُوَاِمَّانَفْسُ الْحَيَوَانِ اَوْجُزْءٌ مِّنْهُ كَالْجَوْهَرِوَالْجِسْمِ النَّامِيْ وَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْاِرَادَةِ وَكُلٌّ مِّنْهُمَاوَاِنْ كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ اِلَّااَنَّهٗ لَيْسَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا بَلْ بَعْضَهٗ وَاِنَّمَايَكُوْنُ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ هُوَالْحَيَوَانُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى الْكُلِّ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو جزء ماہیت ہے جنس ماہیت اور فصل ماہیت میں منحصر ہے کیونکہ وہ یا تو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی یا نہ ہوگی، اور ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک سے مراد وہ جزء مشترک ہے جو اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان جزء مشترک نہ ہوں یعنی جزء مشترک ایسا جزء مشترک نہ ہو جو اس سے خارج ہو بلکہ ان دونوں کے درمیان ہر جزء مشترک یا تو بعینہ وہی جزء ہو یا اس جزء مشترک کا جزء ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان اور فرس کے درمیان تمام جزء مشترک ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی جزء مشترک نہیں مگر یہ کہ وہ یا تو نفس حیوان ہے یا اس کا جزء ہے جیسے جوہر وجسم نامی وحساس اور متحرک بالا رادہ اور ان مین سے ہر ایک اگر چہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہے مگر وہ ان میں تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہے تمام مشترک وہ صرف حیوان ہے جو کل کو شامل ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ الْكُلِّيُّ الَّذِيْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ توضیح متن ہے۔

کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے وہ یا تو اس ماہیت کی جنس ہوگی یا اس ماہیت کی فصل ہوگی اس لیے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو وہ دو حال سے خالی نہیں وَ تو وہ کلی (جو جزء ماہیت ہے) اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی یا تمام جزء مشترک نہیں ہوگی، اگر تمام جزء مشترک ہو تو جنس ہے اور اگر تمام جزء مشترک نہ ہو تو فصل ہے۔

تمام جزءِ مشترک کی تعریف:

وَالْمُرَادُ بِتَمَامِ الْجُزْءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تمام جزءِ مشترک کی تعریف کرنی ہے۔ کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزءِ مشترک سے مراد وہ جزءِ مشترک ہے کہ اس جزء کے علاوہ ان کے درمیان کوئی اور جزءِ مشترک نہ ہو یعنی وہ ایسا جزءِ مشترک ہو کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان جو اجزاء مشترکہ ہیں وہ تمام کے تمام اس میں داخل ہوں اس سے خارج نہ ہوں بلکہ ہر وہ جزء جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو وہ یا تو بعینہ وہی تمام جزءِ مشترک ہو یا اس تمام جزءِ مشترک کا جزء ہو یعنی اس میں داخل ہو، اس سے خارج نہ ہو۔

جیسے: انسان ایک ماہیت ہے اور فرس نوع آخر ہے۔ اور حیوان! فرس اور انسان کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہے اس لئے کہ انسان اور فرس کے درمیان جتنے بھی اجزاء مشترک ہیں وہ سب حیوان میں داخل ہیں، کوئی بھی اس سے خارج نہیں بلکہ ان کے درمیان جو اجزاء مشترک ہیں جوہر ہونا، حساس ہونا اور متحرک بالارادہ ہونا یہ سب یا تو عین حیوان ہیں یا حیوان کا جزء ہیں، حیوان سے خارج نہیں ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

امام رازیؒ کی تعریفِ تمام جزءِ مشترک اور اس پر اعتراض

﴿عبارت﴾: وَرُبَمَا يُقَالُ الْمُرَادُ بِتَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مَجْمُوْعُ الْاَجْزَاءِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَا كَالْحَيَوَانِ فَاِنَّهٗ مَجْمُوْعُ الْجَوْهَرِ وَالْجِسْمِ النَّامِيْ وَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْاِرَادَةِ وَهِيَ اَجْزَاءٌ مُّشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَهُوَ مَنْقُوْضٌ بِالْاَجْنَاسِ الْبَسِيْطَةِ كَالْجَوْهَرِ لِاَنَّهٗ جِنْسٌ عَالٍ وَلَا يَكُوْنُ لَهٗ جُزْءٌ حَتّٰى يَصِحَّ اَنَّهٗ مَجْمُوْعُ الْاَجْزَاءِ الْمُشْتَرَكَةِ فَعِبَارَتُنَا اَسَدُّ وَهٰذَا الْكَلَامُ وَقَعَ فِي الْبَيْنِ فَلْنَرْجِعْ اِلٰى مَا كُنَّا فِيْهِ فَنَقُوْلُ جُزْءُ الْمَاهِيَّةِ اِنْ كَانَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ فَهُوَ الْجِنْسُ وَاِلَّا فَهُوَ الْفَصْلُ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی کہا جاتا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان اجزاء کا مجموعہ ہے جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ وہ جوہر و جسم نامی و حساس و متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے اور وہ سب اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہیں اور وہ قول منقوض ہے اجناس بسیطہ سے جیسے جوہر کہ وہ جنس عالی ہے اور اس کیلئے کوئی جزء نہیں یہاں تک کہ یہ صحیح ہو کہ وہ اجزاء مشترکہ کا مجموعہ ہے پس ہماری عبارت درست تر ہے اور یہ گفتگو درمیان میں واقع ہوئی پس ہم کو اس امر کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس میں ہم تھے، پس ہم کہتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر تمام مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ جنس ہے ورنہ تو وہ فصل ہے

﴿تشریح﴾:

وَرُبَمَايُقَالُ الْمُرَادالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تمام جزء مشترک کی دوسری تعریف جو امام رازی علیہ الرحمۃ نے کی ہے بیان کرنی ہے کہ تمام جزء مشترک اس جزء کو کہتے ہیں جو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اجزاء مشترکہ کا مجموعہ ہو یعنی ان کے درمیان جتنے بھی اجزاء مشترکہ ہوں ان سب کے مجموعے کا نام تمام جزء مشترک ہے مثلاً انسان اور فرس کے درمیان درج ذیل اجزاء مشترک ہیں جو ہریت، جسمیت مطلقہ، جسمیت نامیہ، تحرک بالارادہ حساسیت تو ان تمام اجزاء کے مجموعے کا نام حیوان ہے لہٰذا حیوان ان کے درمیان تمام جزء مشترک کہلائیگا۔

وَهُوَمَنْقُوْضٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام رازی علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: امام رازی علیہ الرحمۃ نے جو تمام جزء مشترک کی تعریف کی ہے یہ تعریف درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ اجناس بسیطہ یعنی اجناس عالیہ مثلاً جوہر پر صادق نہیں آتی کیونکہ ہر جنس تمام جزء مشترک ہوتی ہے اور امام رازی علیہ الرحمۃ نے تمام جزء مشترک کی جو تعریف کی ہے کہ تمام جزء مشترک ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اجزاء مشترکہ کے مجموعے کا نام ہے اس سے تمام جزء مشترک کا مرکب ہونا لازم آ رہا ہے پھر یہ بھی لازم آئیگا کہ ہر جنس مرکب ہو حالانکہ جس طرح جنس مرکب ہوتی ہے اسی طرح بسیط بھی ہوتی ہے جیسے جنس عالی یعنی جوہر بسیط ہے مرکب نہیں۔

وَهٰذَاالْكَلَامُ وَقَعَ فِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ تعریف تمام جزء مشترک اور اس پر اعتراض یہ جملہ معترضہ کے طور پر تھا...... لہٰذا ہمیں اپنی بحث کی طرف لوٹنا چاہیے، ہماری بحث یہ تھی کہ کلی جب اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی یا نہیں ہوگی بصورت اول تو جنس ہے اور بصورت ثانی فصل ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تمام جزءِ مشترک کے جنس ہونے پر دلیل

﴿عبارت﴾: اَمَّاالْاَوَّلُ فَلِاَنَّ جُزْءَ الْمَاهِيَّةِ اِذَاكَانَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَاوَبَيْنَ نَوْعٍ اٰخَرَيَكُوْنُ مَقُوْلًا فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الشِّرْكَةِ بَيْنَهُمَاوَهُوَ ذَالِكَ الْجُزْءُ وَاِذَاافْرَدَالْمَاهِيَّةَ بِالسُّوَالِ لَمْ يَصِحَّ ذَالِكَ الْجُزْءُ لِاَنْ يَكُوْنَ مَقُوْلًافِي الْجَوَابِ لِاَنَّ الْمَطْلُوْبَ حِيْنَئِذٍ هُوَ تَمَامُ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ وَالْجُزْءُ لَايَكُوْنُ تَمَامَ الْمَاهِيَّةِ الْمُخْتَصَّةِ اِذْهُوَمَايَتَرَكَّبُ الشَّيْءُ عَنْهُ وَعَنْ غَيْرِهٖ فَذَالِكَ الْجُزْءُ اِنَّمَايَكُوْنُ مَقُوْلًافِيْ جَوَابِ مَاهُوَ بِحَسْبِ الشِّرْكَةِ فَقَطْ وَلَانَعْنِيْ بِالْجِنْسِ اِلَّاهٰذَا كَالْحَيَوَانِ فَاِنَّهٗ كَمَالُ

الْجُزْءُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ مَاهِيَّةِ الْإِنْسَانِ وَنَوْعٍ اٰخَرَ كَالْفَرَسِ مَثَلًا حَتّٰى إِذَا سُئِلَ عَنِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ بِمَا هُمَا كَانَ الْجَوَابُ الْحَيَوَانُ وَإِنْ أُفْرِدَ الْإِنْسَانُ بِالسُّوَالِ لَمْ يَصْلُحْ لِلْجَوَابِ الْحَيَوَانُ لِأَنَّ تَمَامَ مَاهِيَّةِ الْحَيَوَانِ النَّاطِقُ لَا الْحَيَوَانُ فَقَطْ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال اول اس لئے کہ جزء ماہیت جب تمام مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے بولی جائیگی کیونکہ جب ماہیت اور اس نوع کے متعلق سوال کیا جائے تو مطلوب تمام ماہیت مشترکہ ہوگی اور وہ یہی جزء ہے اور جب تنہا ماہیت کے متعلق سوال ہو تو یہ جزء جواب میں بولے جانے کے لائق نہیں ہوگی کیونکہ اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہے اور جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں ہوتی اس لئے کہ جزء وہ ہوتی ہے کہ شی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو پس وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماہو کے جواب میں بولی جائے گی اور جنس سے ہم یہی مراد لیتے ہیں جیسے حیوان کہ وہ کمال جزء مشترک ہے ماہیت انسان اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان یہاں تک کہ جب انسان اور فرس کے متعلق ماھما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا اور جب تنہا انسان کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب حیوان نہیں ہوسکتا کیونکہ انسان کی تمام ماہیت حیوان ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان۔

﴿تشریح﴾:

اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّہٗ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تمام جزء مشترک کے جنس ہونیکی دلیل اور وجہ کو بیان کرنا ہے۔ کہ جو جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہو تو وہ ماھو کے جواب میں شرکت محضہ کے اعتبار سے بولی جاتی ہے اس لئے کہ جب ہم اس ماہیت اور نوع آخر کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کریں تو سوال سے مطلوب ''تمام ماہیت مشترکہ بینھما'' ہوگی اور تمام ماہیت مشترکہ بینھما یہ تمام مشترک ہے، اس لئے جواب میں یہی تمام جزء مشترک واقع ہوگی، پس معلوم ہوا کہ جب ماہیت اور نوع آخر کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں تمام جزء مشترک واقع ہوگی اور اگر اکیلے اس ماہیت کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کریں گے تو پھر جواب میں یہی تمام جزء مشترک واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ جب ماھو کے ذریعے کسی شی واحد کے بارے میں سوال کیا جائے تو مطلوب ''تمام ماہیت مختصہ بہ'' ہوتی ہے اور یہ بات صاف ظاہر ہے کہ جزء ماہیت اس ماہیت کی تمام ماہیت مختصہ بہ نہیں ہوسکتی بلکہ وہ ماہیت مسئول عنہا تو اس جزء ماہیت اور اس جزء ماہیت کے غیر سے مرکب ہے مثلاً ماہیت انسان اور نوع آخر فرس کے درمیان تمام جزء مشترک حیوان ہے، اب اگر انسان اور فرس کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کرتے ہوئے یوں کہا جائے اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَاھُمَا تو جواب میں حیوان محمول واقع ہوگا لیکن اگر اکیلے انسان کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے اور یوں کہا جائے الانسان ماھو تو جواب میں حیوان قطعاً واقع نہیں ہوگا اس لئے کہ سوال سے مقصود انسان کی تمام ماہیت مختصہ ہے اور حیوان! انسان کی تمام ماہیت مختصہ نہیں، پس ثابت ہوا کہ جو جزء ماہیت! اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء

مشترک ہوتو وہ ماھو کے جواب میں شرکت مخصہ کے اعتبار سے بولی جاتی ہے اور ہر وہ کلی جو ماھو کے جواب میں شرکت مخصہ کے اعتبار سے بولی جائے وہ جنس ہوتی ہے لہٰذا اگر جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوتو وہ جنس ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جنس کی تعریف

﴿عبارت﴾: وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ كُلِّيٌّ مَّقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ فَلَفْظُ الْكُلِّيِّ مُسْتَدْرَكٌ وَالْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ جِنْسٌ لِلْخَمْسَةِ وَيَخْرُجُ بِالْكَثِيْرِيْنَ الْجُزْئِيُّ لِاَنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى وَاحِدٍ فَيُقَالُ هٰذَا زَيْدٌ وَبِقَوْلِنَا مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ يَخْرُجُ النَّوْعُ لِاَنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ وَبِجَوَابِ مَاهُوَ يَخْرُجُ الْكُلِّيَّاتُ الْبَوَاقِيْ اَعْنِي الْخَاصَّةَ وَالْفَصْلَ وَالْعَرْضَ الْعَامَّ

﴿ترجمہ﴾: اور مناطقہ نے جنس کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہو پس لفظ کلی مستدرک ہے اور مقول علٰی کثیرین کلیاتِ خمسہ کیلئے جنس ہے اور لفظ کثیرین سے جزئی خارج ہوگئی کیونکہ جزئی ایک پر محمول ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ھذا زید اور ہمارے قول مختلفین بالحقائق سے نوع نکل گئی کیونکہ نوع متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور فی جواب ما ھو سے باقی کلیات یعنی خاصہ اور فصل اور عرض عام خارج ہو گئے۔

﴿تشریح﴾:

وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ كُلِّيٌّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جنس کی تعریف کرنی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

تعریفِ جنس کے فوائدِ قیود

فَلَفْظُ الْكُلِّيِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جنس کی تعریف کے فوائدِ قیود بیان کرنے ہیں۔ کہ تعریفِ جنس میں لفظ کلی فضول اور زائد ہے کیونکہ اَلْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ اس سے بے نیاز کر دیتا ہے اور اَلْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ بمنزلہ جنس کے ہے جو کلیات خمسہ کو شامل ہے......اور اَلْكَثِيْرِيْنَ یہ بمنزلہ فصل اول کے ہے......اس سے جزئی خارج ہوگئی اس لئے کہ وہ کئی افراد نہیں بولی جاتی بلکہ فرد واحد پر بولی جاتی ہے۔ جیسے هٰذَا زَيْدٌ۔ اور مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ بمنزلہ فصل ثانی کے ہے اس سے نوع خارج ہوگئی اس لئے کہ وہ ماھو کے جواب میں جن افراد پر بولی جاتی ہے وہ حقائق کے اعتبار سے متفق

ہوتے ہیں''اور فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ'' یہ بمنزلہ فصل ثالث کے ہے اس سے فصل، خاصہ اور عرض عام خارج ہو گئے فصل اور خاصہ تو اس لئے کہ یہ اَیُّ شَیْءٍ کے جواب میں بولے جاتے ہیں اور عرض عام اس لئے کہ وہ کَیْفَ ھُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جنس کی تقسیم

﴿عبارت﴾: قَالَ وَھُوَ قَرِیْبٌ اِنْ کَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاھِیَّةِ وَعَنْ بَعْضِ مَایُشَارِکُھَا فِیْهِ عَیْنُ الْجَوَابِ عَنْھَا وَعَنْ کُلِّ مَایُشَارِکُھَا فِیْهِ کَالْحَیَوَانِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاِنْسَانِ وَبَعِیْدٌ اِنْ کَانَ الْجَوَابُ عَنْھَا وَعَنْ بَعْضِ مَایُشَارِکُھَا فِیْهِ غَیْرُ الْجَوَابِ عَنْھَا وَعَنْ بَعْضٍ اٰخَرَ وَیَکُوْنُ ھُنَاکَ جَوَابَانِ اِنْ کَانَ بَعِیْدًا بِمَرْتَبَةٍ وَّاحِدَةٍ کَالْجِسْمِ النَّامِیْ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاِنْسَانِ وَثَلٰثَةُ اَجْوِبَةٍ اِنْ کَانَ بِمَرْتَبَتَیْنِ کَالْجِسْمِ وَاَرْبَعُ اَجْوِبَةٍ اِنْ کَانَ بَعِیْدًا بِثَلٰثِ مَرَاتِبَ کَالْجَوْھَرِ وَعَلٰی ھٰذَا الْقِیَاسِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ وہ یعنی جنس قریب ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس سے جواب ہو بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے چنانچہ حیوان بہ نسبت انسان کے یا جنس بعید ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات فی الجنس سے جواب ہو علاوہ اس جواب کے جو اس ماہیت اور بعض آخر کا ہے اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بیک مرتبہ ہو جیسے جسم نامی بہ نسبت انسان کے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جسم اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بسہ مرتبہ ہو جیسے جوہر وعلیٰ ہذا القیاس۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَھُوَ قَرِیْبٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ جنس کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ جنس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جنس قریب۔ (۲) جنس بعید۔

جنس قریب کی تعریف

اگر ماہیت معینہ اور اس کے مشارکات فِیْ ذَالِکَ الْجِنْسِ سے سوال کا جواب بعینہ وہی جواب ہو جو اس ماہیت معینہ اور اسکے ہر ہر مشارک فِیْ ذَالِکَ الْجِنْسِ سے سوال کا جواب ہے تو یہ جنس قریب ہے...... جیسے حیوان یہ انسان کی جنس قریب ہے اس لئے کہ انسان کے ساتھ حیوانیت میں شریک بعض مشارکات مثلاً فرس کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں حیوان آئیگا اور اگر انسان کے ساتھ حیوانیت میں شریک ہر ہر مشارک مثلاً، فرس، غنم، بقر وغیرہ کو ملا کر ماھو سے

ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَاھُمَا، یا اَلْاِنْسَانُ وَالْغَنَمُ مَاھُمَا یا یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ وَالْبَقَرُ مَاھُمَا تو تب بھی جواب میں حیوان ہی آئیگا پس معلوم ہوا کہ حیوان انسان کی جنس قریب ہے۔

جنس بعید کی تعریف:

اگر ماہیت معینہ اور اس کے بعض مشارکات فِیْ ذَالِکَ الْجِنْسِ سے سوال کا جواب کچھ اور ہو اور اس ماہیت معینہ اور دوسرے بعض مشارکات فِیْ ذَالِکَ الْجِنْسِ سے سوال کا جواب کچھ اور ہو تو یہ جنس بعید ہے جیسے جسم نامی یہ انسان کی جنس بعید ہے اس لئے کہ اگر انسان کے ساتھ جسم نامی میں شریک بعض مشارکات نباتیہ مثلاً شجر کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ وَالشَّجَرُ مَاھُمَا تو جواب میں جسم نامی آئیگا لیکن اگر انسان کے ساتھ جسم نامی میں شریک دوسرے بعض مشارکات حیوانیہ کو ملا کر سوال کریں اور یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَاھُمَا تو جواب میں جسم نامی واقع نہیں ہوگا بلکہ حیوان واقع ہوگا تو اس سے معلوم ہوا کہ جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے۔

وَیَکُوْنُ ھُنَاکَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ جنس کے مراتب بُعد کی معرفت کا طریقہ بیان کرنا ہے۔ کہ اگر جواب میں دو جواب واقع ہوں تو وہ جنس بعید ہوگی ایک مرتبہ کے ساتھ۔ جیسے جسم نامی...... اور اگر تین جواب واقع ہوں تو وہ جنس بعید ہوگی مرتبین کے ساتھ جیسے جسم مطلق...... اور اگر چار جواب واقع ہوں تو وہ جنس بعید ہوگی مراتب ثلاثہ کے ساتھ۔ جیسے جوہر۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ الْقَوْمُ قَدْ رَتَّبُوْا الْکُلِّیَّاتِ حَتّٰی یَتَھَیَّأُ لَھُمُ التَّمْثِیْلُ بِھَا تَسْھِیْلًا عَلَی الْمُتَعَلِّمِ الْمُبْتَدِیْ فَوَضَعُوْا الْاِنْسَانَ ثُمَّ الْحَیَوَانَ ثُمَّ الْجِسْمَ النَّامِیَ ثُمَّ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ ثُمَّ الْجَوْھَرَ فَالْاِنْسَانُ نَوْعٌ کَمَا عَرَفْتَ وَالْحَیَوَانُ جِنْسٌ لِلْاِنْسَانِ لِاَنَّہٗ تَمَامُ الْمَاھِیَّۃِ الْمُشْتَرَکَۃِ بَیْنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَکَذَالِکَ الْجِسْمُ النَّامِیْ جِنْسٌ لِلْاِنْسَانِ وَالنَّبَاتَاتِ لِاَنَّہٗ کَمَالُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَکِ بَیْنَ الْاِنْسَانِ وَالنَّبَاتَاتِ حَتّٰی اِذَا سُئِلَ عَنْھُمَا بِمَا ھُمَا کَانَ الْجَوَابُ الْجِسْمُ النَّامِیْ وَکَذَالِکَ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ جِنْسٌ لَہٗ لِاَنَّہٗ تَمَامُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَکِ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحَجَرِ مَثَلًا وَکَذَالِکَ الْجَوْھَرُ جِنْسٌ لَہٗ لِاَنَّہٗ تَمَامُ الْمَاھِیَّۃِ الْمُشْتَرَکِ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْعَقْلِ فَقَدْ ظَھَرَ اَنَّہٗ یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ لِمَاھِیَّۃٍ وَّاحِدَۃٍ اَجْنَاسٌ مُّخْتَلِفَۃٌ بَعْضُھَا فَوْقَ بَعْضٍ وَاِذَا انْتَقَشَ ھٰذَا عَلٰی صَحِیْفَۃِ الْخَاطِرِ فَنَقُوْلُ الْجِنْسُ اِمَّا قَرِیْبٌ اَوْ بَعِیْدٌ لِاَنَّہٗ اِنْ کَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاھِیَّۃِ وَعَنْ بَعْضِ مَایُشَارِکُھَا فِیْ ذَالِکَ الْجِنْسِ عَیْنَ الْجَوَابِ عَنْھَا وَعَنْ جَمِیْعِ مُشَارِکَاتِھَا فِیْہِ فَھُوَ الْقَرِیْبُ کَالْحَیَوَانِ فَاِنَّہٗ الْجَوَابُ عَنِ

السُّوَالِ عَنِ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنْ جَمِيْعِ الْاَنْوَاعِ الْمُشَارَكَةِ لِلْاِنْسَانِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ وَاِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَافِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ غَيْرِ الْجَوَابِ عَنْهَاوَعَنِ الْبَعْضِ الْاٰخَرِفَهُوَ الْبَعِيْدُ كَالْجِسْمِ النَّامِيْ فَاِنَّ النَّبَاتَاتِ وَالْحَيَوَانَاتِ تُشَارِكُ الْاِنْسَانَ فِيْهِ وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ الْمُشَارِكَاتِ النَّبَاتِيَةِلَا الْمُشَارَكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ بَلِ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ الْمُشَارَكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ الْحَيَوَانُ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ مناطقہ نے ترتیب دی ہے تاکہ ان کے لئے ان کلیات کی مثال دینا آسان ہو مبتدی طالب علم پر سہولت کی خاطر، چنانچہ انہوں نے پہلے انسان کو رکھا، پھر حیوان کو، پھر جسم نامی کو، پھر جسم مطلق کو، پھر جوہر کو، پس انسان نوع ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے اور حیوان! انسان کے لئے جنس ہے اس لئے کہ حیوان! انسان اور فرس کے درمیان تمام ماہیتِ مشترکہ ہے اور اسی طرح جسم نامی انسان اور نباتات کے لئے جنس ہے اس لئے کہ جسم نامی انسان اور نباتات کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہے یہانتک کہ جب ان دونوں کے بارے میں ماہما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب میں جسم نامی آئیگا اور اسی طرح جسم مطلق انسان کے لئے جنس ہے اس لئے کہ جسم مطلق انسان اور حجر کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہے اور اسی طرح جوہر انسان کے لئے جنس ہے اس لئے کہ جوہر انسان اور عقل کے درمیان تمام ماہیتِ مشترکہ ہے پس تحقیق یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ایک ماہیت کے لئے مختلف جنسیں ہوسکتی ہیں اور ان میں سے بعض بعض سے اوپر ہیں اور جب یہ لوحِ دل پر نقش ہو چکا تو ہم کہیں گے جنس آیا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس سے جواب ہو بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے تو وہ جنس قریب ہے جیسے حیوان کہ وہ جواب ہے انسان اور فرس سے سوال کا اور یہی جواب ہے انسان اور تمام ان انواع سے سوال کا جو انسان کیساتھ حیوانیت اور بعض آخر سے ہے تو وہ جنس بعید ہے جیسے جسم نامی کہ نباتات اور حیوانات انسان کیساتھ جسم نامی میں شریک ہیں اور جسم نامی جواب ہے انسان اور مشارکات نباتیہ سے سوال کا نہ کہ مشارکات حیوانیہ سے سوال کا بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ سے سوال کا جواب حیوان ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلْقَوْمُ قَدْرَتَّبُوْاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جنس کی تقسیم سے پہلے ایک تمہید کو بیان کرنا ہے کہ منطقیوں نے کلیات کو ایک خاص طریقے سے ترتیب دیا ہے تاکہ منطقی اساتذہ کیلئے مثالیں دینا آسان ہو اور مبتدی طالبعلم کیلئے سمجھنا آسان ہو، وہ ترتیب یہ ہے کہ اولا انسان کو رکھتے ہیں پھر اس کے اوپر حیوان کو پھر اس کے اوپر جسم نامی کو پھر اس کے اوپر جسم مطلق کو پھر اس کے اوپر جوہر کو، پس انسان نوع ہے جیسا کہ آپ پہلے جان چکے ہیں اور حیوان یہ انسان کیلئے جنس ہے اس لئے کہ یہ انسان اور نوعِ آخر مثلا فرس کے درمیان تمام جزءِ مشترک ہے اور جسم نامی یہ انسان کیلئے جنس ہے اس لئے کہ یہ انسان

نوع آخر نباتات کے درمیان تمام جزء مشترک ہے اس لئے کہ جب ان کے بارے میں ماھما کے ذریعے سوال کیا جائے اور یوں کہا جائے الانسان والشجر ماھما تو جواب میں جسم نامی واقع ہوتا ہے۔اور جسم مطلق یہ انسان کیلئے جنس ہے اس لئے کہ یہ انسان نوع آخر مثلاً حجر کے درمیان تمام جزء مشترک ہے اور جوہر! یہ انسان کیلئے جنس ہے کیونکہ یہ انسان اور نوع آخر مثلاً عقل کے درمیان تمام جزء مشترک ہے پس اس سے معلوم ہو کہ ایک ماہیت کیلئے کئی جنسیں بھی ہو سکتی ہیں جن میں سے بعض دوسری بعض کے اوپر ہوتی ہیں پس جب آپ اس کو اچھی طرح جان گئے......تو اب ہم کہتے ہیں

کہ جنس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قریب۔ (۲) بعید۔

فَنَقُوْلُ اَلْجِنْسُ اِمَّاقَرِیْبٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جنس قریب اور جنس بعید کی تعریف کر کے امثلہ کیساتھ توضیح کرنی ہے جن کا بیان ابھی ماقبل متن میں ہو چکا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جنس کے مراتب بُعد کی معرفت کا طریقہ

﴿عبارت﴾: وَيَكُوْنُ هُنَاكَ جَوَابَانِ اِنْ كَانَ الْجِنْسُ بَعِيْدًا بِمَرْتَبَةٍ وَّاحِدَةٍ كَالْجِسْمِ النَّامِيْ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاِنْسَانِ فَاِنَّ الْحَيَوَانَ جَوَابٌ وَهُوَ جَوَابٌ اٰخَرُ وَثَلٰثَةُ اَجْوِبَةٍ اِنْ كَانَ بَعِيْدًا بِمَرْتَبَتَيْنِ كَالْجِسْمِ الْمُطْلَقِ بِالْقِيَاسِ اِلَيْهِ فَاِنَّ الْحَيَوَانَ وَالْجِسْمَ النَّامِيَ جَوَابَانِ وَهُوَ جَوَابٌ ثَالِثٌ وَاَرْبَعُ اَجْوِبَةٍ اِنْ كَانَ بَعِيْدًا بِثَلٰثِ مَرَاتِبَ كَالْجَوْهَرِ فَاِنَّ الْحَيَوَانَ وَالْجِسْمَ النَّامِيَ وَالْجِسْمَ اَجْوِبَةٌ ثَلٰثَةٌ وَهُوَ جَوَابٌ رَابِعٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ فَكُلَّمَا يَزِيْدُ الْبُعْدُ يَزِيْدُ عَلَيْهِ عَدَدُ الْاَجْوِبَةِ وَيَكُوْنُ عَدَدُ الْاَجْوِبَةِ زَائِدًا عَلٰى عَدَدِ مَرَاتِبِ الْبُعْدِ بِوَاحِدٍ لِاَنَّ الْجِنْسَ الْقَرِيْبَ جَوَابٌ وَلِكُلِّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَّرَاتِبِ الْبُعْدِ جَوَابٌ اٰخَرُ

﴿ترجمہ﴾: اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بمرتبہ واحد ہو جیسے جسم نامی بہ نسبت انسان کے کہ حیوان ایک جواب ہے اور جسم نامی دوسرا جواب ہے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جسم مطلق بلحاظ انسان کے کہ حیوان اور جسم نامی دو جواب ہیں اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بسہ مرتبہ ہو جیسے جوہر کہ حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق تین جواب ہیں اور جوہر چوتھا جواب ہے۔اسی پر قیاس کریں تو جب بعد و دوری بڑھے گی تو اس پر جواب کی شمار بھی بڑھ جائے گی اور جواب کا عدد زائد ہو جائے گا مراتب بعد کے عدد پر ایک کے ساتھ۔اس لئے کہ جنس قریب ایک جواب ہے اور ہر مرتبہ کیلئے مراتب بعد میں سے دوسرا جواب ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَيَكُوْنُ هُنَاكَ جَوَابَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اجناس کے مراتب بعد کی پہچان کے طریقوں کو بیان کرنا ہے کہ اگر ماہیت کو اس کی جنس میں شریک تمام مشارکات میں سے یکے بعد دیگرے ہر ہر مشارک کیساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں پس اگر جواب میں دو جواب واقع ہوں تو یہ جنس بعید ہوگی ایک مرتبہ کیساتھ جیسے جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے ایک مرتبہ کیساتھ اس لئے کہ اگر انسان کو جسم نامی میں شریک مشارکات نباتیہ کیساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں الانسان والشجر ماھما تو جواب میں جسم نامی آئیگا اور اگر انسان کو جسم نامی میں شریک دوسرے مشارکات حیوانیہ کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں الانسان والفرس ماھما تو جواب میں حیوان آئیگا تو چونکہ اسکے جواب میں دو جواب واقع ہوئے ہیں اس لئے یہ جنس بعید ہے ایک مرتبہ کیساتھ۔

☆ اور اگر ماہیت کو اسکی جنس میں شریک تمام مشرکات میں سے یکے بعد دیگرے ہر ہر مشارک کیساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں اور جواب میں تین جواب واقع ہوں تو وہ جنس بعید ہوگی دو مرتبوں کیساتھ جیسے جسم مطلق انسان کی جنس بعید ہے دو مرتبوں کے ساتھ اس لئے کہ اگر انسان کو جسم مطلق میں شریک حجر کیساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم مطلق آئے گا اور اگر انسان کو جسم مطلق میں شریک شجر کیساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم نامی آئیگا اور اگر انسان کو جسم مطلق میں شریک فرس کیساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں حیوان آئیگا تو چونکہ جواب میں تین جواب واقع ہوئے ہیں اس لئے جسم مطلق! انسان کی جنس بعید ہے دو مرتبوں کے ساتھ۔

☆ اور اگر ماہیت کو اس کی جنس میں شریک تمام مشارکات میں سے یکے بعد دیگرے ہر ہر مشارک کیساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں اور جواب میں چار جواب واقع ہوں تو وہ جنس بعید ہوگی مراتب ثلاثہ کے ساتھ جیسے جوہر! یہ انسان کی جنس بعید ہے، بمراتب ثلاثہ اس لئے کہ اگر انسان کو جوہر میں شریک عقل کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں جوہر آئیگا اور اگر انسان کو جوہر میں شریک حجر کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم مطلق آئیگا اور اگر انسان کو جوہر میں شریک شجر کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم نامی آئیگا اور اگر انسان کو جوہر میں شریک فرس کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں حیوان واقع ہوگا چونکہ جواب میں چار جواب واقع ہوئے ہیں اس لئے جوہر انسان کی جنس بعید ہے تین مرتبوں کے ساتھ۔

❁ الغرض! جس درجے کا بعد ہوگا جواب اس سے ایک درجہ زائد ہوگا یعنی اگر بعد ایک درجے کا ہے تو جواب دو ہونگے اور اگر بعد دو درجے کا ہے تو جواب تین ہوں گے اور جواب کی تعداد! کا بعد کے مرتبے سے ایک عدد زائد ہونا اسوجہ سے ہے کہ ان میں ایک واسطہ جنس قریب (حیوان) ہے جو کہ ایک مستقل جواب ہے۔

فصل کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَیْنَهَا وَبَیْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ فَلَابُدَّ اِمَّا اَنْ لَّایَکُوْنَ مُشْتَرَکًا بَیْنَ الْمَاهِیَّةِ وَبَیْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ اَصْلًا کَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاِنْسَانِ اَوْیَکُوْنُ بَعْضًا مِّنْ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوِیًا لَّهٗ کَالْحَسَّاسِ وَاِلَّا لَکَانَ مُشْتَرَکًا بَیْنَ الْمَاهِیَّةِ وَبَیْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ وَلَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی ذَالِكَ النَّوْعِ لِاَنَّ الْمُقَدَّرَ خِلَافُهٗ بَلْ بَعْضُهٗ وَلَایَتَسَلْسَلُ بَلْ یَنْتَهِیْ اِلٰی مَایُسَاوِیْهِ فَیَکُوْنُ فَصْلَ جِنْسٍ وَکَیْفَ مَا کَانَ یُمَیِّزُ الْمَاهِیَّةَ عَنْ مُّشَارِکِهَا فِیْ جِنْسٍ اَوْ فِیْ وُجُوْدٍ فَکَانَ فَصْلًا

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ وہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ یا تو بالکل مشترک نہ ہوگی ماہیت اور نوع آخر کے درمیان جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے تمام مشترک کا بعض اور اس کا مساوی ہوگا جیسے حساس ورنہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگی اور جائز نہیں کہ وہ تمام مشترک ہو بہ نسبت اس نوع کے کیونکہ مفروض اس کے خلاف ہے بلکہ بعض مشترک ہوگا اور مسلسل نہ ہوگا بلکہ مساوی کی طرف منتہی ہوگا پس وہ فصل جنس ہو گی بہر کیف وہ ماہیت کو ماہیت کے ان مشارکات سے ممتاز کرے گی جو جنس یا وجود میں شریک ہیں لہٰذا وہ فصل ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں کلیات خمسہ کی وجہ حصر بیان کرتے ہوئے مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا تھا کہ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جزء ماہیئت اس ماہیئت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک ہوگی...... یا تمام جزء مشترک نہیں ہوگی اگر تمام مشترک ہو تو وہ جنس ہے...... جسکا بیان ماقبل میں ہوا۔

قَالَ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ تَمَامَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دوسری حالت کا بیان کرنا ہے کہ جو کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو اور وہ (جزء ماہیت) اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہے۔

☆ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جزء ماہیئت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک نہ ہو تو پھر دو صورتوں میں سے ایک صورت ضروری ہوگی۔

1: جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان سرے سے مشترک ہی نہیں ہوگی۔

2: یا وہ اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک تو ہوگی لیکن تمام مشترک نہیں ہوگی بلکہ تمام مشترک کا بعض ہوگی اور

اس کے مساوی ہوگی اور یہ دونوں صورتیں فصل کی ہیں۔

☆ پہلی صورت میں یعنی جب جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان سرے سے مشترک ہی نہ ہو تو فصل قریب ہے جیسے ناطق یہ ماہیت انسان کی جزء ہے اور ماہیت انسانیہ اور نوع آخر کے درمیان سرے سے مشترک ہی نہیں بلکہ ماہیت انسانیہ کے ساتھ مختص ہے لہٰذا ناطق انسان کی فصل قریب ہے۔

☆ اور دوسری صورت میں یعنی جب جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو تو فصل بعید ہے جیسے حساس انسان کی فصل بعید ہے اس لئے کہ وہ ماہیت انسان اور فرس کے درمیان مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ تمام مشترک (حیوان) کا بعض اور تمام مشترک کے مساوی ہے اور ان دونوں صورتوں میں سے ایک صورت اس لئے لازم ہے کہ اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو پھر اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو گی اور یہ خلافِ مفروض ہے، اس لئے کہ جزء ماہیت کا اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک نہ ہونا مفروض ہے لہٰذا اس خلاف مفروض سے بچنے کے لئے یہ ماننا پڑیگا کہ جو جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو تو پھر مذکورہ بالا دو صورتوں میں سے ایک صورت ضرور ہوگی اور یہ دونوں فصل ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل گزری۔

وَلَایَتَسَلْسَلُ الخ: پھر یہ بعض تمام مشترک، تمام مشترک کے مساوی ہوگا اس لئے تسلسل لازم نہیں آئیگا پھر جب یہ بعض تمام مشترک اس تمام مشترک کے مساوی ہوگا تو یہ بعض تمام مشترک اس تمام مشترک کیلئے (جو کہ ماہیت متعینہ کی جنس ہے) فصل ہوگا پس جب یہ بعض تمام مشترک، جنس ماہیت کیلئے فصل ہوگا تو اس ماہیت کیلئے بھی ممیز فی الجملہ ہوگا پس اس ماہیت کیلئے بھی فصل ہوگا۔

وَکَیْفَ مَاکَان الخ: الغرض! جزء ماہیت خواہ اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہ ہو یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو بلکہ مشترک کا بعض اور اس کے مساوی ہو بہر دو صورت اس ماہیت کیلئے مشارکات فی الجنس یا مشارکات فی الوجود سے ممیز ہوگا لہٰذا وہ جزء ماہیت دونوں صورتوں میں اس ماہیت کیلئے فصل ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ هٰذَابَيَانٌ لِلشِّقِّ الثَّانِىْ مِنَ التَّرْدِيْدِ وَهُوَ اَنَّ جُزْءَ الْمَاهِيَّةِ اِنْ لَمْ يَكُنْ تَمَامُ الْجُزْءِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهَاوَ بَيْنَ نَوْعٍ اٰخَرَ يَكُوْنُ فَصْلًا وَذٰلِكَ لِاَنَّ اَحَدَالْاَمْرَيْنِ لَازِمٌ عَلٰى ذٰلِكَ التَّقْدِيْرِ وَهُوَاَنَّ ذٰلِكَ الْجُزْءَ اِمَّااَنْ لَّا يَكُوْنَ مُشْتَرَكًااَصْلًابَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَنَوْعٍ اٰخَرَاَوْيَكُوْنَ بَعْضًامِّنْ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوِيًالَهٗ وَاَيًّامَّا كَانَ فَصْلًااَمَّالُزُوْمُ اَحَدِ الْاَمْرَيْنِ فَلِاَنَّ الْجُزْءَ اِنْ لَمْ يَكُنْ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ فَاِمَّااَنْ لَايَكُوْنَ مُشْتَرَكًااَصْلًا كَالنَّاطِقِ وَهُوَ الْاَمْرُ الْاَوَّلُ اَوْ يَكُوْنَ مُشْتَرَكًاوَلَايَكُوْنُ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَلْ بَعْضَهٗ فَذَالِكَ الْبَعْضُ

اِمَّا اَنْ یَّكُوْنَ مُبَایِنًا لِتَمَامِ الْمُشْتَرَكِ اَوْ اَخَصَّ مِنْهُ اَوْ اَعَمَّ مِنْهُ اَوْ مُسَاوِیًا لَهٗ لَا جَازَ اَنْ یَّكُوْنَ مُبَایِنًا لَهٗ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِی الْاَجْزَاءِ الْمَحْمُوْلَةِ وَمِنَ الْمُحَالِ اَنْ یَّكُوْنَ الْمَحْمُوْلُ عَلَی الشَّیْءِ مُبَایِنًا لَهٗ وَلَا اَخَصَّ لِوُجُوْدِ الْاَعَمِّ بِدُوْنِ الْاَخَصِّ فَیَلْزَمُ وُجُوْدُ الْكُلِّ بِدُوْنِ الْجُزْءِ وَاَنَّهٗ مُحَالٌ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ یہ تردید کی شق ثانی کا بیان ہے کہ جزء ماہیت اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک نہ ہوتو وہ فصل ہوگی اور وہ اس لئے کہ اس تقدیر پر دوامروں میں ایک امر لازم آئے گا اور وہ یہ کہ وہ جزء یا تو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک ہی نہیں ہوگی یا بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہوگی جو بھی ہو بہر حال وہ فصل ہوگی، لیکن دوامروں میں سے ایک کا لازم ہونا اسلئے ہے کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہوتو یا تو بالکل مشترک ہی نہیں ہوگی جیسے ناطق اور یہی امر اول ہے یا مشترک تو ہوگی لیکن تمام مشترک نہیں ہوگی بلکہ اس کا بعض ہوگی تو وہ بعض یا تو تمام مشترک کا مباین ہے یا اس سے اخص ہے یا اس سے اعم ہے یا اس کا مساوی ہے۔ مباین ہونا تو جائز نہیں اس لئے کہ کلام اجزاء محمولہ میں ہے اور یہ محال ہے کہ محمول علی الشیء ! مبائن شیء ہو اور اخص بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اعم کا وجود اخص کے بغیر ہوسکتا ہے تو کل کا وجود جزء کے بغیر لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ هٰذَا بَیَانُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تردید (کہ جزء ماہیت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہیں ہوگی) کو بیان فرمارہے ہیں کہ اگر جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہوتو وہ فصل ہے اس لئے کہ تمام مشترک نہ ہونیکی صورت میں دوامروں میں سے ایک امر لازمی ہوگا۔

1: یا تو وہ جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہیں ہوگی (جیسے ناطق یہ انسان کی ماہیت کا جز ہے اور اس ماہیت انسانیہ اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان بالکل مشترک نہیں بلکہ ماہیت انسانیہ کے ساتھ مختص ہے۔

2: یا مشترک تو ہوگی لیکن تمام مشترک نہیں ہوگی بلکہ تمام مشترک کا بعض ہوگی جیسے حساس انسان کی حقیقت کی جزء ہے اور انسان اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ تمام مشترک (جو حیوان ہے) کا بعض ہے اور تمام مشترک کے مساوی بھی ہے، اس لئے کہ ہر حساس حیوان ہوتا ہے اور ہر حیوان حساس ہوتا ہے) بہر دو صورت یعنی خواہ بالکل مشترک نہ ہو یا بعض تمام مشترک ہو وہ فصل ہے، اول صورت میں اس لئے کہ وہ جب اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہیں تو وہ اس ماہیت کے ساتھ خاص ہوا اور ایسی کلی جو ماہیت کا جز ہو اور اس کے ساتھ خاص بھی ہو وہ فصل قریب ہوا کرتی ہے۔

اور اگر جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض تمام مشترک ہو تو اس کے فصل ہونے کیلئے ضروری ہے کہ وہ بعض تمام مشترک اس تمام مشترک اس تمام مشترک کے مساوی ہو، اور اسکا مساوی ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ بقیہ نسب ثلاثہ کا ابطال کیا جائے۔

وَذٰلِكَ لِاَنَّ اَحَدَالْاَمْرَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بقیہ نسب ثلاثہ کا ابطال کرنا ہے۔

☆ کہ بعض تمام مشترک! تمام مشترک کے مباین نہیں ہوسکتا اس لئے کہ بعض تمام مشترک اور تمام مشترک یہ اجزاء ذہنیہ ہیں اور اجزاء ذہنیہ میں حمل ہوتا ہے یعنی یہ (تمام مشترک اور بعض تمام مشترک) اس ماہیت پر محمول ہوتے ہیں پس جب تمام مشترک اور بعض تمام مشترک کا اس ماہیت پر حمل ہوتا ہے تو یہ باہم بھی محمول ہونگے اور جب یہ باہم محمول ہوں گے تو ایک دوسرے کے مباین نہیں ہوسکتے کیونکہ تباین حمل کے منافی ہے۔

☆ اور بعض تمام مشترک، تمام مشترک سے اخص بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ اعم اخص کے بغیر پایا جاتا ہے اور بعض تمام مشترک یہ جزء ہے تمام مشترک کل ہے بعض تمام مشترک کا، اب اگر بعض تمام مشترک کو اخص اور تمام مشترک کو اعم بنادیں تو اس صورت میں کل کا جزء کے بغیر ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہٰذا بعض تمام مشترک! تمام مشترک سے اخص بھی نہیں ہوسکتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

بعض تمام مشترک! تمام مشترک سے اعم بھی نہیں ہوسکتا

﴿عبارت﴾: وَلَا اَعَمَّ لِاَنَّ بَعْضَ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَنَوْعٍ اٰخَرَ لَوْ كَانَ اَعَمَّ مِنْ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ لَكَانَ مَوْجُوْدًا فِيْ نَوْعٍ اٰخَرَ بِدُوْنِ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ تَحْقِيْقًا لِمَعْنَى الْعُمُوْمِ فَيَكُوْنُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَ ذٰلِكَ النَّوْعُ الَّذِيْ هُوَ بِازَاءِ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ لِوُجُوْدِهٖ فِيْهِمَا فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا وَهُوَ مُحَالٌ لِاَنَّ الْمُقَدَّرَ اَنَّ الْجُزْءَ لَيْسَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَنَوْعٍ مَّا مِنَ الْاَنْوَاعِ وَاِمَّا اَنْ لَا يَكُوْنَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَبَيْنَ النَّوْعِ الَّذِيْ هُوَ بِازَائِهَا وَالثَّانِيْ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ النَّوْعِ الثَّانِي الَّذِيْ هُوَ بِازَاءِ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ الْاَوَّلِ وَحِيْنَئِذٍ لَوْ كَانَ بَعْضُ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَالنَّوْعِ الثَّانِيْ اَعَمَّ مِنْهُ لَكَانَ مَوْجُوْدًا فِيْ نَوْعٍ اٰخَرَ بِدُوْنِ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ الثَّانِيْ فَيَكُوْنُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَذٰلِكَ النَّوْعُ الثَّالِثُ الَّذِيْ هُوَ بِازَاءِ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ وَالثَّانِيْ فَلَيْسَ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُمَا بَلْ بَعْضُهٗ فَيَحْصُلُ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ الثَّالِثُ وَهَلُمَّ جَرًّا فَاِمَّا اَنْ يُّوْجَدَ تَمَامُ الْمُشْتَرَكَاتِ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ اَوْ يَنْتَهِيْ اِلٰى بَعْضِ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوٍ لَهٗ

وَالْاَوَّلُ مُحَالٌ وَالَّالَتَرَكَّبَتِ الْمَاهِيَّةُ مِنْ اَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَّةٍ

﴿ترجمہ﴾: اور نہ اعم ہوسکتا ہے اس لئے کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض تمام مشترک اگر تمام مشترک سے اعم ہوتو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک کے بغیر معنی عموم کو باقی رکھتے ہوئے پس وہ بعض مشترک ہوگا ماہیت اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابل میں ہے ان دونوں میں اس بعض کے موجود ہونے کی وجہ سے اب وہ بعض یا تو ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ مفروض یہ ہے کہ جزء تمام مشترک نہیں ہے ماہیت اور کسی نوع کے درمیان یا تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض مشترک ہوگا پس ایک ماہیت کیلئے دو تمام مشترک ہوں گے ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس ماہیت کے مقابلہ میں ہے اور ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے جو تمام مشترک اول کے مقابلہ میں ہے اب اگر وہ بعض تمام مشترک جو ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان ہے اس سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک ثانی کے بغیر تو وہ مشترک ہوگا ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابلہ میں ہے اور وہ چونکہ ان میں تمام مشترک نہیں ہے بلکہ بعض مشترک ہے اس لئے ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہوگا اور اسی طرح سلسلہ چلے گا پس یا تو تمام مشترکات غیر متناہی پائے جائیں گے یا بعض تمام مشترک مساوی کی طرف منتہی ہوں گے اور اول محال ہے ورنہ ماہیت کا اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا اَعَمَّ لِاَنَّ بَعْضَ تَمَامِ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ بعض تمام مشترک تمام مشترک سے اعم بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر وہ اعم ہوتو بعض تمام مشترک! تمام مشترک کے بغیر بعض مواد میں پایا جائے گا کیونکہ وہ اعم ہے پس جب بعض تمام مشترک، تمام مشترک کے بغیر کسی نوع ثانی میں موجود ہوگا تو وہ (بعض تمام مشترک) اس ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان مشترک ہوگا اب یہ بعض تمام مشترک، تمام مشترک نہیں ہوسکتا کیونکہ مفروض یہ ہے کہ یہ تمام مشترک نہیں لہٰذا یہ بعض تمام مشترک ہوگا اور جب یہ اس ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان بعض تمام مشترک ہوگا تو اس ماہیت کے لئے ایک اور تمام مشترک کا ہونا لازم آئیگا جس کا یہ بعض ہے ایک تو وہ جو اس ماہیت اور اس نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس ماہیت کے مقابلے میں ہے اور دوسرا وہ جو اس ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس تمام مشترک اول کے مقابلے میں ہے اب اس بعض تمام مشترک میں چار احتمال ہوں گے کہ وہ تمام مشترک ثانی کے مباین ہے یا اس سے اخص ہے یا اعم ہے یا اس کے مساوی ہے، اخص اور مباین تو ہو نہیں سکتے کیونکہ ان کا ابطال ہو چکا اور مساوی کو آپ نہیں مانتے لہٰذا یہ بعض تمام مشترک اس تمام مشترک سے اعم ہوگا پھر یہ بعض تمام مشترک اعم ہونیکی بناء پر تمام مشترک ثانی کے بغیر کسی اور نوع ثالث میں پایا جائیگا تو یہ بعض تمام مشترک اس ماہیت اور نوع ثالث کے درمیان مشترک ہوگا اور پھر یہ مشترک تمام

مشترک تو ہو نہیں سکتا کیونکہ یہ خلاف مفروض ہے لہٰذا یہ بعض تمام مشترک ہوگا پس اس طرح اس ماہیئت کیلئے ایک اور تمام مشترک کا ہونا لازم آئیگا دو تو مذکور بالا اور تیسرا یہ جو اس ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع تمام مشترک ثانی کے مقابلے میں ہے، اب اس بعض میں وہی چار احتمال پیدا ہونگے کہ تمام مشترک کے مساوی ہے یا اخص ہے یا اعم ہے یا مباین ہے، مباین اور اخص تو ہو نہیں ہوسکتے کیونکہ ان کا ابطال تو ہو چکا لہٰذا پھر اگر آپ اسے اعم کہیں گے تو اس طرح اس ماہیئت کیلئے ایک اور تمام مشترک کا ہونا لازم آئیگا الغرض اس طرح تمام مشترک کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو جائیگا اور امور غیر متناہیہ کا وجود لازم آئیگا اور یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں اس ماہیئت کا امور غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئیگا وھو باطل الغرض جب تینوں نسبتیں باطل ہوگئیں تو متعین ہوگیا کہ بعض تمام مشترک تمام مشترک کے مساوی ہوگا اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَقَوْلُهٗ وَلَايَتَسَلْسَلُ لَيْسَ عَلٰى مَايَنْبَغِيْ لِاَنَّ التَّسَلْسُلَ هُوَ تَرَتُّبُ اُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَلَمْ يَلْزَمْ مِنَ الدَّلِيْلِ تَرَتُّبُ اَجْزَاءِ الْمَاهِيَّةِ وَاِنَّمَايَلْزَمُ ذَالِكَ لَوْ كَانَ تَمَامُ الْمُشْتَرَكِ الثَّانِيْ جُزْءَ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ الْاَوَّلِ وَهُوَغَيْرُ لَازِمٍ وَلَعَلَّهٗ اَرَادَ بِالتَّسَلْسُلِ وُجُوْدَ اُمُوْرٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِى الْمَاهِيَّةِ لٰكِنَّهٗ خِلَافُ الْمُتَعَارَفِ وَاِذَابَطَلَتِ الْاَقْسَامُ الثَّلٰثَةُ تَعَيَّنَ اَنْ تَكُوْنَ بَعْضُ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوِيًالَهٗ وَهُوَ الْاَمْرُ الثَّانِيْ وَ اَمَّااَنَّ الْجُزْءَ فَصْلٌ عَلٰى تَقْدِيْرِ كُلٍّ وَاحِدٍ مِّنَ الْاَمْرَيْنِ فَلِاَنَّهٗ اِنْ لَمْ يَكُنْ مُشْتَرَكًا اَصْلًا يَكُوْنُ مُخْتَصًّا بِهَافَيَكُوْنُ مُمَيِّزًالِلْمَاهِيَّةِ عَنْ غَيْرِهَاوَاِنْ كَانَ بَعْضُ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوِيًالَهٗ فَيَكُوْنُ فَصْلًالِتَمَامِ الْمُشْتَرَكِ لِاخْتِصَاصِهٖ بِهٖ وَتَمَامُ الْمُشْتَرَكِ جِنْسٌ فَيَكُوْنُ فَصْلُ جِنْسٍ فَيَكُوْنُ فَصْلًالِلْمَاهِيَّةِ لِاَنَّهٗ لَمَّامَيَّزَ الْجِنْسَ عَنْ جَمِيْعِ اَغْيَارِهٖ وَجَمِيْعُ اَغْيَارِ الْجِنْسِ بَعْضُ اَغْيَارِ الْمَاهِيَّةِ فَيَكُوْنُ مُمَيِّزًالِلْمَاهِيَّةِ عَنْ بَعْضِ اَغْيَارِهَاوَلَانَعْنِيْ بِالْفَصْلِ اِلَّامُمَيِّزًالِلْمَاهِيَّةِ فِى الْجُمْلَةِ وَاِلٰى هٰذَااَشَارَبِقَوْلِهٖ وَكَيْفَ مَا كَانَ اَىْ سَوَاءٌ لَمْ يَكُنِ الْجُزْءُ مُشْتَرَكًااَصْلًااَوْيَكُوْنُ بَعْضًامِّنْ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ مُسَاوِيًالَهٗ فَهُوَيُمَيِّزُ الْمَاهِيَّةَ عَنْ مُشَارِكِيْهَافِىْ جِنْسٍ لَهَااَوْوُجُوْدٍفَيَكُوْنُ فَصْلًا

﴿ترجمہ﴾: پس مصنف علیہ الرحمۃ کا قول ولا یتسلسل اپنے محل پر نہیں ہے اس لئے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے ترتب کا نام ہے اور دلیل سے اجزاء ماہیت کا ترتب لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی جزء ہو تمام مشترک اول کا حالانکہ یہ لازم نہیں ہے اور شاید مصنف نے تسلسل سے مراد امور غیر متناہیہ کا وجود فی الماہیہ لیا

ہے لیکن یہ متعارف کے خلاف ہے اور جب تینوں قسمیں باطل ہوگئیں تو بعض تمام مشترک کا تمام مشترک کا مساوی ہونا متعین ہوگیا اور یہی امر ثانی ہے، اور وہ جزء فصل ہے ہر ایک کی تقدیر پر دو امر میں سے اس لئے کہ وہ جزء اگر بالکل مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کیساتھ مختص ہوگا تو وہ ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہوگا اور اگر بعض تمام مشترک مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کیلئے فصل ہوگا اس کیساتھ اختصاص کی وجہ سے اور تمام مشترک جنس ہے تو وہ جنس کی فصل ہوگا لہٰذا وہ فصل ماہیت بھی ہوگا اس لئے کہ جب اس نے جنس کو اس کے جمیع اغیار سے امتیاز دیا ہے اور جمیع اغیار بعض اغیار ماہیت ہیں تو وہ ماہیت کو اس کے بعض اغیار سے امتیاز دے گا اور فصل سے ہماری مراد ممیز ماہیت فی الجملہ ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول وکیف ما کان سے اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی وہ جزء خواہ بالکل مشترک نہ ہو یا تمام مشترک کا بعض اور مساوی ہو تو وہ ماہیت کو تمیز دے گا اس کے مشارکین سے جنس میں یا وجود میں پس وہ فصل ہوگا۔

﴿تشریح﴾

فَقَوْلُهٗ وَلَا يَتَسَلْسَلُ الخ: سے غرض شارحؒ! مصنفؒ پر اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کا ولا یتسلسل کہنا غلط ہے اس لیے کہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ کے مرتب فی الوجود ہونے کو اور جو آپ نے دلیل دی ہے اس سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر بعض تمام مشترک کو تمام مشترک سے اعم مانیں تو امور غیر متناہیہ کا وجود لازم آتا ہے لیکن دلیل سے امور غیر متناہیہ یعنی ماہیت کے اجزاء غیر متناہیہ کے درمیان ترتب ثابت نہیں ہو رہا اس لئے کہ ترتب تو اس وقت ثابت ہوتا جب یہ بات ثابت ہوتی کہ تمام مشترک ثانی! تمام مشترک اول کیلئے جزء بنتا ہے لیکن تمام مشترک ثانی کا تمام مشترک اول کیلئے جزء بننا ثابت نہیں ہو رہا جبکہ تسلسل کے پائے جانے کیلئے امور غیر متناہیہ کا مرتب فی الوجود ہونا ضروری ہے جو کہ نہیں پایا جا رہا۔

وَلَعَلَّهٗ اَرَادَ بِالتَّسَلْسُلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ممکن ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظ تسلسل بول کر مطلق امور غیر متناہیہ کا وجود مراد لیا ہو اسلئے کہ بعض اوقات تسلسل کا اطلاق مطلق امور غیر متناہیہ کے وجود پر ہوتا ہے لیکن یہ (تسلسل سے مطلق امور غیر متناہیہ کا وجود مراد لینا) خلاف متعارف ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے کیونکہ متعارف تو یہ ہے کہ جب تسلسل کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مطلق امور غیر متناہیہ کا وجود مراد نہیں ہوتا بلکہ خاص ایسے امور غیر متناہیہ کا وجود مراد ہوتا ہے جن میں ترتب ہو لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ اگر بعض تمام مشترک! تمام مشترک سے اعم ہو تو تمام مشترکات غیر متناہیہ کا وجود لازم آئیگا اور وہ باطل ہے۔

✪ ماقبل میں ہم نے کہا تھا کہ اگر جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزء مشترک نہ ہو تو پھر یا تو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک نہیں ہوگی ...... یا مشترک تو ہوگی لیکن تمام مشترک نہیں ہوگی بلکہ بعض تمام مشترک ہوگی بہر دو صورت یہ فصل ہوگی''۔

وَ اَمَّااَنَّ الْجُزْءَ فَصْلٌ الخ: سے شارح علیہ الرحمۃ ان دونوں کے فصل ہونے کی دلیل دے رہے ہیں کہ جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان سرے سے مشترک ہی نہ ہوتو اس صورت میں جزء ماہیت اس لئے فصل ہوگی کہ یہ جزء ماہیت اس ماہیت کے ساتھ خاص ہوگی، پس جب جزء ماہیت اس ماہیت کے ساتھ خاص ہوگی تو اس ماہیت کو جمیع ماعدا سے جدا کر دیگی گویا کہ وہ اس ماہیت کیلئے جزء بھی ہوئی اور ممیز بھی اور کسی شئے کے فصل بننے کیلئے یہ دو شرطیں ہی کافی ہوتی ہیں۔

☆ اور اگر جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک تو ہولیکن تمام مشترک نہ ہو بلکہ بعض تمام مشترک ہو اور تمام مشترک کے مساوی ہوتو اس صورت میں اس لئے فصل ہوگی کہ اس صورت میں یہ خاص ہوگی تمام مشترک کے ساتھ، پس جب یہ جزء ماہیت تمام مشترک کے ساتھ خاص ہوگی تو یہ تمام مشترک کیلئے جمیع ماعدا سے ممیز بھی ہوگی اور تمام مشترک کیلئے فصل بنے گی اور تمام مشترک یہ جنس ہے اس ماہیت کی گویا کہ یہ جزء ماہیت اس ماہیت کی جنس کی فصل ہے تو جب جنس کو تمام اغیار سے ممتاز کریگی تو اس ماہیت کو بھی بعض اغیار سے ممتاز کریگی کیونکہ جنس کے تمام اغیار اس ماہیت کے بعض اغیار ہوا کرتے ہیں ،جیسے حجر،شجر حیوان کے جمیع اغیار ہیں اور انسان کے بعض اغیار ہیں، اس لئے اس صورت میں وہ ماہیت کو فی الجملہ اغیار سے ضرور جدا کریگی، پہلی صورت میں جزء ماہیت اس ماہیت کیلئے جمیع ماعدا سے ممیز ہے اور دوسری صورت میں اس ماہیت کیلئے بعض ماعدا سے ممیز ہے اور فصل سے مراد بھی یہی ہوتی ہے کہ وہ ماہیت کو فی الجملہ ماعدا سے ممتاز کردے عام ازیں کہ وہ ماہیت کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کرے یا بعض ماعدا سے ممتاز کرے ،اول صورت میں فصل قریب ہے اور دوسری صورت میں فصل بعید ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَاقَالَ فِیْ جِنْسٍ اَوْوُجُوْدٍ لِاَنَّ اللَّازِمَ مِنَ الدَّلِیْلِ لَیْسَ اِلَّا اَنَّ الْجُزْءَ اِذَالَمْ یَکُنْ تَمَامَ الْمُشْتَرَکِ یَکُوْنُ مُمَیِّزًالَهَافِی الْجُمْلَةِ وَهُوَ الْفَصْلُ وَاَمَّااَنَّهٗ یَکُوْنُ مُمَیِّزًاعَنِ الْمُشَارَکَاتِ الْجِنْسِیَّةِ حَتّٰی اِذَاکَانَ لِلْمَاهِیَّةِ فَصْلٌ وَجَبَ اَنْ یَّکُوْنَ لَهَاجِنْسٌ فَلَا یَلْزَمُ مِنَ الدَّلِیْلِ فَالْمَاهِیَّةُ اِنْ کَانَ لَهَاجِنْسٌ کَانَ فَصْلُهَامُمَیِّزًالَهَاعَنِ الْمُشَارَکَاتِ الْجِنْسِیَّةِ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ لَهَاجِنْسٌ فَلَااَقَلَّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ لَهَامُشَارِکَاتٌ فِی الْوُجُوْدِ وَالشَّیْئِیَّةِ وَ حِیْنَئِذٍ یَکُوْنُ فَصْلُهَامُمَیِّزًالَهَاعَنْهَاوَیُمْکِنُ اِخْتِصَارُ الدَّلِیْلِ بِحَذْفِ النِّسَبِ الْاَرْبَعِ بِاَنْ یُّقَالَ بَعْضُ تَمَامِ الْمُشْتَرَکِ اِنْ لَمْ یَکُنْ مُشْتَرَکًابَیْنَ تَمَامِ الْمُشْتَرَکِ وَبَیْنَ نَوْعٍ اٰخَرَفَیَکُوْنُ مُخْتَصًّابِتَمَامِ الْمُشْتَرَکِ فَیَکُوْنُ فَصْلًالَهٗ فَیَکُوْنُ لِلْمَاهِیَّةِ وَاِنْ کَانَ مُشْتَرَکًابَیْنَهُمَایَکُوْنُ مُشْتَرَکًابَیْنَ الْمَاهِیَّةِ وَذٰلِکَ النَّوْعِ فَلَمْ یَکُنْ تَمَامَ الْمُشْتَرَکِ بَیْنَهُمَا

فَيَكُوْنُ بَعْضًامِنْ تَمَامِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَالنَّوْعِ الثَّانِيْ وَهٰكَذَالَايُقَالُ حَصْرُجُزْءِ الْمَاهِيَّةِ فِي الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ بَاطِلٌ لِاَنَّ الْجَوْهَرَ النَّاطِقَ وَالْجَوْهَرَ الْحَسَّاسَ مَثَلًاجُزْءٌ لِمَاهِيَّةِ الْإِنْسَانِ مَعَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِجِنْسٍ وَلَافَصْلٍ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْكَلَامُ فِي الْاَجْزَاءِ الْمُفْرَدَةِ لَافِيْ مُطْلَقِ الْاَجْزَاءِ وَهٰذَااِمَاوَعَدْنَاهُ فِيْ صَدْرِالْبَحْثِ

﴿ترجمہ﴾: اور مصنف علیہ الرحمۃ نے فی جنس اوو جود اس لئے کہا کہ دلیل سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ جزء جب تمام مشترک نہ ہوتو وہ فی الجملہ ممیز ہوگی اور وہ فصل ہے اور لیکن وہ مشارکات جنسیہ سے تمیز دیگی یہاں تک کہ جب ماہیت کیلئے فصل ہوتو اس کیلئے جنس ہونا ضروری ہے یہ دلیل سے لازم نہیں آتا ہے پس اگر ماہیت کیلئے جنس ہوتو ماہیت کی فصل اس کو مشارکات جنسیہ سے تمیز دیگی اور اگر اس کیلئے کوئی جنس نہ ہوتو کم از کم وجود اور شیء ہونے میں تو اس کے مشارکات ضرور ہوں گے اور اس وقت اس کی فصل ان ہی مشارکات سے تمیز دیگی، اور نسب اربعہ کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کرنا ممکن ہے بایں طور کہا جائے کہ بعض تمام مشترک اگر مشترک نہ ہو تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان تو وہ مختص ہوگا تمام مشترک کیساتھ پس وہ تمام مشترک کی فصل ہوگا لہٰذا ماہیت کیلئے فصل ہوگا اور اگر وہ ان دونوں میں مشترک ہوتو وہ ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا تو وہ ان کے درمیان تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان اور سلسلہ اسی طرح جاری رہیگا۔ نہ کہا جائے کہ جزء ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ مثلاً جوہر ناطق اور جوہر حساس ماہیت انسان کا جزء ہے حالانکہ وہ جنس نہیں اور نہ فصل ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ کلام اجزاء مفردہ میں ہے مطلق اجزاء میں نہیں یہی وہ چیز ہے جس کا ہم نے آغاز بحث میں وعدہ کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَاقَالَ فِيْ جِنْسٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کا بیان کردہ لفظ فی جنس اوفی وجود کی تعمیم کا فائدہ بیان کرنا ہے۔ کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو دلیل بیان کی ہے اس سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر جزء ماہیت اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہوتو یہ جزء ماہیت اس ماہیت کیلئے ممیز فی الجملہ ہوتی ہے اور اس کے لئے فصل ہوتی ہے لیکن یہ بات کہ "اسکو مشارکات جنسیہ سے جدا کرتی ہے یہاں تک کہ جب کسی ماہیت کیلئے فصل ہوگی تو اس ماہیت کیلئے جنس بھی ضرور ہوگی" یہ بات دلیل سے معلوم نہیں ہورہی تو مصنف علیہ الرحمۃ نے فی جنس اوفی وجود کہہ کر اس کی وضاحت فرمادی کہ اگر ماہیت کے لیے جنس ہو یعنی ماہیت ان ماہیات میں سے ہے جو جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے۔ جیسے انسان یہ جنس یعنی حیوان اور فصل یعنی ناطق مرکب ہے، تو اس صورت میں وہ جزء ماہیت اس ماہیت کیلئے ممیز ہوگا مشارکات جنسیہ سے لیکن اگر ماہیت کے لیے جنس نہ ہو یعنی وہ ماہیت ان ماہیات میں سے ہے جو جنس اور فصل سے مرکب نہیں ہوتیں بلکہ جزئین متساویین سے مرکب ہوتی ہیں، جیسے جنس عالی اور فصل اخیر، تو اس صورت میں یہ جزء ماہیت اس ماہیت کیلئے

ممیز ہوگا مشارکات فی الوجوداور مشارکات فی الشیئیۃ سے ،اس لئے جب اس ماہیت کی جنس نہیں تو اس کے مشارکات جنسیہ تو نہیں ہوں گے لیکن اس کے مشارکات وجودیہ اور مشارکات فی الشیئیۃ تو لازماً ہوں گے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے فِــــیْ جِنْسٍ اَوْفِیْ وُجُوْدٍ کی تعمیم کی ہے۔

وَیُمْکِنُ اِخْتِصَارُ الدَّلِیْلِ الخ: چونکہ کسی چیز کا فصل بننے کیلئے اس کا ممیز ہونا ضروری ہے اور ممیز ہونا موقوف ہے اختصاص پر تو بعض تمام مشترک کا تمام مشترک کے ساتھ اختصاص ثابت کرنے کیلئے جو دلیل دی گئی تھی وہ نسب اربع پر مشتمل تھی یعنی تینوں نسبتوں کا ابطال کر کے چوتھی نسبت یعنی مساوی ہونا ثابت کیا گیا تھا جسکی وجہ سے دلیل طول پکڑ گئی تھی ،اب شارح علیہ الرحمۃ بعض تمام مشترک کا تمام مشترک سے اختصاص ثابت کرنے کیلئے ایک ایسی مختصر دلیل بیان کر رہے ہیں جو نسب اربع پر مشتمل نہیں ۔اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ بعض تمام مشترک اس تمام مشترک اور نوع ثانی کے درمیان مشترک ہے یا نہیں؟ اگر آپ کہیں کہ مشترک نہیں تو اس صورت میں بعض تمام مشترک اس تمام مشترک کے ساتھ خاص ہوگا جب اس کے ساتھ خاص ہوگا تو اس کیلئے فصل بن جائیگا ،جب جزء ماہیت اس تمام مشترک کے لیے فصل ہوگی تو وہ اس ماہیت کی بھی فصل ہوگی اس لیے کہ جو ماہیت کی جنس کی فصل ہو تو وہ اس ماہیت کیلئے بھی فصل ہوتی ہے اور اگر آپ کہیں کہ وہ بعض تمام مشترک اس تمام مشترک اور نوع ثانی کے درمیان مشترک ہے تو یہ اس ماہیتِ متعینہ اور نوع ثانی کے درمیان بھی مشترک ہوگا تو ہم آپ سے پوچھیں گے کہ یہ مشترک اس ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے یا بعض تمام مشترک ہے ،تمام مشترک تو ہو نہیں سکتا کیونکہ یہ خلاف مفروض ہے تو لامحالہ یہ بعض تمام مشترک ہوگا تو اس طرح اس ماہیت متعینہ کیلئے یہاں ایک اور تمام مشترک پیدا ہو جائیگا ،اب دو تمام مشترک ہو گئے ،ایک تو وہ تمام مشترک جو اس ماہیت متعینہ اور اس نوع آخر کے درمیان ہے جو نوع اس ماہیت متعینہ کے مقابلے میں ہے اور دوسرا وہ تمام مشترک جو اس ماہیت متعینہ اور اس نوع ثانی کے درمیان ہے جو نوع تمام مشترک اول کے مقابلے میں ہے اب دوبارہ ہم آپ سے پوچھیں گے کہ یہ دوسرا بعض تمام مشترک اس تمام مشترک ثانی اور نوع ثالث کے درمیان مشترک ہے یا نہیں؟ اگر آپ کہیں کہ مشترک نہیں تو پھر اس تمام مشترک کے ساتھ خاص ہوگا اور تمام مشترک کیلئے فصل ہوگا اور پھر تمام مشترک کے واسطے سے اس ماہیت متعینہ کیلئے فصل ہوگا اور اگر آپ کہیں کہ مشترک ہے تو یہ بعض تمام مشترک ثانی اس ماہیت متعینہ اور نوع ثالث کے درمیان بھی مشترک ہوگا اب یہ تمام مشترک تو نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ خلاف مفروض تو لامحالہ بعض تمام مشترک ہوگا پس جب یہ اس ماہیت متعینہ اور نوع ثالث کے درمیان بعض تمام مشترک ہوگا اس طرح ایک اور تمام مشترک اس ماہیت متعینہ کیلئے پیدا ہو جائیگا اور تمام مشترک کی تعداد تین ہو جائیگی ،دو تو پہلے والے اور تیسرا وہ تمام مشترک جو اس ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان مشترک ہے جو نوع تمام مشترک ثانی کے مقابلے میں ہے پس اس طرح اگر آپ بعض تمام مشترک کو مشترک مانتے جائیں گے تو تمام مشترکات غیر متناہیہ کا وجود لازم آئیگا اور ماہیت کا امور غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا آپ کو ماننا پڑیگا کہ بعض تمام مشترک ،تمام مشترک کے

ساتھ خاص ہے لہٰذا وہ جزء ماہیت (یعنی بعض تمام مشترک) اس تمام مشترک کیلئے فصل ہوگا اور تمام مشترک کے واسطے سے اس ماہیت کیلئے بھی فصل ہوگا۔

لَایُقَالُ حَصْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ کا جزء ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے اس لئے کہ جوہر ناطق یا جوہر حساس یہ انسان کی ماہیت کا جزء ہیں حالانکہ یہ نہ تو جنس ہیں اور نہ ہی فصل ہیں۔

﴿جواب﴾: ہماری بحث مطلق اجزاء میں نہیں ہو رہی بلکہ خاص اجزائے مفردہ میں ہو رہی ہے اور جوہر ناطق یا جوہر حساس یہ اجزائے مفردہ میں سے نہیں بلکہ یہ تو اجزائے مرکبہ میں سے ہیں لہٰذا ان کے ساتھ اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

﴿سوال﴾: جس طرح جوہر ناطق یا جوہر حساس اجزائے مرکبہ میں سے ہیں اور آپ کی بحث سے خارج ہیں اسی طرح جسم نامی بھی اجزائے مرکبہ میں سے ہے پھر آپ اسے جنس کیوں کہتے ہیں اور آپ اس کو بحث میں کیوں ذکر کرتے ہیں۔

﴿جواب﴾: جسم نامی میں اصل میں جنس ''نامی'' ہے جسم کو محض اس لئے ذکر کرتے ہیں تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ نامی، جسم ہوتا ہے نہ کہ غیر جسم۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: **قَالَ وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ كُلِّيٌّ يُّحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ هُوَفِيْ جَوْهَرِهٖ فَعَلٰى هٰذَا لَوْتَرَكَّبَتْ حَقِيْقَةٌ مِّنْ اَمْرَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ اَوْ اُمُوْرٍمُتَسَاوِيَةٍ كَانَ كُلٌّ مِّنْهُمَافَصْلًالِاَنَّهٗ يُمَيِّزُهَاعَنْ مُّشَارِكِهَافِي الْوُجُوْدِ**

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ مناطقہ نے فصل کی تعریف بایں طور فرمائی کہ فصل وہ کلی ہے جو شی پر ای شیء ہوفی جوہرہ وذاتہ کے جواب میں محمول ہو، اس تقدیر پر اس کی حقیقت دو متساوی امور سے مرکب ہوگی یا چند امور متساویہ سے تو ان امور میں سے ہر ایک ان کیلئے فصل ہوگا کیونکہ وہ اس کو مشارکات فی الوجود سے تمیز دیتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَرَسَمُوْهُ بِاَنَّهٗ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فصل کی تعریف کرنی ہے۔

فصل کی تعریف:

فصل وہ کلی ہے جو کسی شی پر **اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ جَوْهَرِهٖ** یا **اَیُّ شَیْءٍ هُوَ فِیْ ذَاتِهٖ** کے جواب میں بولی جائے۔

فَعَلٰى هٰذَا لَوْتَرَكَّبَتْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اختلافی مسئلہ میں اپنا مذہب مختار مع الدلیل بیان کرنا ہے۔

اختلافی مسئلہ میں ماھوالمختار:

اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ جس ماہیت کے لئے فصل ہو..... کیا اس ماہیت کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ متقدمین مناطقہ کے ہاں جس ماہیت کے لئے فصل ہو اس ماہیت کے لئے جنس ہونا ضروری ہے جبکہ متاخرین مناطقہ کے نزدیک جس ماہیت کے لئے فصل ہو اس ماہیت کے لئے جنس ہونا ضروری نہیں اور مصنف علیہ الرحمۃ کا موقف بھی یہی ہے۔ کیونکہ اگر کوئی ماہیت ایسی ہو جو جنس و فصل سے مرکب نہ ہو بلکہ امرین متساویین یا امورِ متساویہ سے مرکب ہو تو ان امورِ متساویہ میں سے ہر ہر امر اس ماہیت کے لئے فصل بنے گا کیونکہ ان امور میں سے ہر ہر امر اس ماہیت کو اس کے مشارکات فی الوجود سے جدا کریگا تو یہ امور اس کے لئے فصل ہونگے حالانکہ اس ماہیت کے لئے کوئی جنس نہیں، تو معلوم ہوا کہ جس ماہیت کے لئے فصل ہو تو اس ماہیت کے لئے جنس کا ہونا ضروری نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تعریفِ فصل کے فوائدِ قیود

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ وَرَسَمُوا الْفَصْلَ بِاَنَّهٗ كُلِّيٌّ يُحْمَلُ عَلَى شَيْءٍ فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ جَوْهَرِهٖ كَالنَّاطِقِ وَالْحَسَّاسِ فَاِنَّهٗ اِذَا سُئِلَ عَنِ الْاِنْسَانِ اَوْ عَنْ زَيْدٍ بِاَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ جَوْهَرِهٖ فَالْجَوَابُ اَنَّهٗ نَاطِقٌ اَوْ حَسَّاسٌ لِاَنَّ السُّوَالَ بِاَيِّ شَيْءٍ هُوَ اِنَّمَا يُطْلَبُ بِهٖ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ فِي الْجُمْلَةِ فَكُلُّ مَا يُمَيِّزُهٗ يَصْلُحُ لِلْجَوَابِ ثُمَّ اِنَّ طَلَبَ الْمُمَيِّزَ الْجَوْهَرِيَّ يَكُوْنُ الْجَوَابُ بِالْفَصْلِ وَاِنْ طَلَبَ الْمُمَيِّزَ الْعَرَضِيَّ يَكُوْنُ الْجَوَابُ بِالْخَاصَّةِ فَالْكُلِّيُّ جِنْسٌ يَشْتَمِلُ سَائِرَ الْكُلِّيَّاتِ وَبِقَوْلِنَا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ يَخْرُجُ النَّوْعُ وَالْجِنْسُ وَالْعَرَضُ الْعَامُ لِاَنَّ النَّوْعَ وَالْجِنْسَ يُقَالَانِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ لَا فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُ لَا يُقَالُ فِي الْجَوَابِ اَصْلًا وَبِقَوْلِنَا فِيْ جَوْهَرِهٖ يَخْرُجُ الْخَاصَّةُ لِاَنَّهَا وَاِنْ كَانَتْ مُمَيِّزَةً لِلشَّيْءِ لٰكِنْ لَا فِيْ جَوْهَرِهٖ وَذَاتِهٖ بَلْ فِيْ عَرَضِهٖ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ مناطقہ نے فصل کی تعریف بایں طور بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو شی ء پر ای شی ء ہو فی جوہرہ وذاتہ کے جواب میں محمول ہو جیسے ناطق اور حساس کیونکہ جب انسان یا زید کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ باعتبار جوہر کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ وہ ناطق ہے یا حساس کیونکہ سوال میں ای شئی ہو کے ذریعہ وہ چیز طلب کی جاتی ہے جو شی ء کو فی الجملہ تمیز دے، پس جو شے بھی اس کو تمیز دے، وہ جواب ہوسکتا ہے پھر اگر مطلوب ممیز جوہری ہو تو جواب فصل سے ہوگا اور اگر مطلوب ممیز عرضی ہو تو جواب خاصہ سے ہوگا۔ پس لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے اور

ہمارا یقول یحمل علی الشیء فی جواب ای شیء ھو سے نوع اور جنس اور عرض عام نکل گئے اس لئے کہ نوع اور جنس ما ھو کے جواب میں مقول ہوتی ہے نہ کہ ای شیء ہو کے جواب میں اور عرض عام جواب میں مقول ہی نہیں ہوتا اور ہمارے قول فی جوھرہ سے خاصہ نکل گیا کیونکہ خاصہ اگر چہ ممیز شیء ہے لیکن جوہر وذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ عرض کے اعتبار سے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ وَرَسَمُوا الْفَصْلَ الخ: گزشتہ کلام سے یہ معلوم ہوا کہ فصل کے تحقق لئے تین شرطیں ہیں۔

(۱) تمام مشترک نہ ہو۔ (۲) مُمَیِّزْفِی الْجُمَلهٖ ہو۔ (۳) ذاتی ہو۔

☆ ان شرائط ثلاثہ کی بنیاد پر تعریف فصل یہ کی گئی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو کسی شی پر اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ جَوْھَرِہٖ کے جواب میں بولی جائے...... رہی یہ بات کہ یہ شرائط ثلاثہ تعریف فصل میں کیسے پائی جارہی ہیں؟ تو وہ اس طرح کہ جب فِیْ جَوَابِ اَیُّ شَیْءٍ کہا تو معلوم ہوا کہ فصل تمام مشترک نہیں ہے کیونکہ تمام مشترک تو مَاھُوَ کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

☆ اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ فصل مُمَیِّزْ ہوتی ہے کیونکہ اَیُّ شَیْءٍ کے جواب میں ممیز ہی بولا جاتا ہے...... اور جب فِیْ جَوْھَرِہٖ کہا تو معلوم ہوا کہ فصل ذاتی ہوتی ہے عرضی نہیں ہوتی ورنہ فِیْ جَوْھَرِہٖ کی بجائے فِیْ عَرْضِہٖ کہتے جیسے ناطق اور حساس یہ انسان کے لئے فصل ہیں اس لئے کہ جب انسان یا زید کے بارے میں اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کے ذریعے سوال کیا جائے اور یوں کہا جائے اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ ھُوَفِیْ ذَاتِہٖ...... یازَیْدٌ اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ جَوْھَرِہٖ تو جواب میں ناطق بولا جاتا ہے یا حساس بولا جاتا ہے۔

☆ اس کی وجہ یہ ہے کہ اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ کے ذریعے سوال کرنے سے سائل کا مطلوب ومقصود اس شی کا ممیز فی الجملہ ہوتا ہے لہٰذا اس کا جواب ہر وہ چیز بن سکتی ہے جو اس شیء کے لئے ممیز فی الجملہ ہو لہٰذا اس کے جواب میں فصل اور خاصہ دونوں محمول ہو سکتے ہیں جیسے اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ کہا جائے تو اس کے جواب میں ناطق کہنا بھی درست ہے اور ضاحک بھی...... اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک! انسان کے لئے ممیز فی الجملہ ہے لیکن اگر اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ کے ساتھ فِیْ ذَاتِہٖ کی قید لگا دی جائے تو اس صورت میں مطلوب! ممیّز ذاتی ہوتا ہے لہٰذا اس کے جواب میں فصل (مثلاً ناطق) بولی جائیگی اور اگر اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ کے ساتھ فِیْ عَرْضِہٖ کی قید لگا دی جائے تو پھر مطلوب ممیز عرضی یعنی خاصہ ہوتا ہے جیسے اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ عَرْضِہٖ! کہا جائے تو اس کے جواب میں ضاحک (خاصہ) بولا جائیگا۔

فَالْکُلِّیُّ جِنْسٌ یَشْتَمِلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فصل کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہیں۔

کہ تعریف فصل میں کُلِّیٌّ بمنزلہ جنس کے ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے...... اور یُحْمَلُ عَلَی الشَّیْءِ فِیْ جَوَابِ اَیُّ شَیْءٍ بمنزلہ فصل اول کے ہے اس سے جنس، نوع اور عرض عام خارج ہو گئے...... جنس اور نوع اس لیے نہ یہ

مَاھُوَ کے جواب میں بولی جاتی ہیں نہ کہ اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ کے جواب میں......اور عرض عام اس لئے کہ یہ کَیْفَ ھُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے اور فِیْ جَوْھَرِہٖ سے خاصہ خارج ہوگیا کیونکہ وہ فِیْ جَوْھَرِہٖ کے جواب میں نہیں بولا جاتا بلکہ فِیْ عَرْضِہٖ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قُلْتَ السَّائِلُ بِاَیِّ شَیْءٍ ھُوَ اِنْ طَلَبَ مُمَیِّزَ الشَّیْءِ عَنْ جَمِیْعِ الْاَغْیَارِ لَا یَکُوْنُ مِثْلَ الْحَسَّاسِ فَصْلًا لِلْاِنْسَانِ لِاَنَّہٗ لَایُمَیِّزُ عَنْ جَمِیْعِ الْاَغْیَارِ وَاِنْ طَلَبَ الْمُمَیِّزَ فِی الْجُمْلَۃِ سَوَاءٌ کَانَ عَنِ الْجَمِیْعِ الْاَغْیَارِ اَوْعَنْ بَعْضِھَا فَالْجِنْسُ مُمَیِّزُ الشَّیْءِ عَنْ بَعْضِھَا فَیَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ صَالِحًا لِلْجَوَابِ فَلَایَخْرُجُ عَنِ الْحَدِّ فَنَقُوْلُ لَایَکْفِیْ فِیْ جَوَابِ اَیِّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ جَوْھَرِہٖ اَلتَّمِیْزُ فِی الْجُمْلَۃِ بَلْ لَابُدَّ مَعَہٗ مِنْ اَنْ لَایَکُوْنَ تَمَامَ الْمُشْتَرَکِ بَیْنَ الشَّیْءِ وَنَوْعٍ اٰخَرَ فَالْجِنْسُ خَارِجٌ عَنِ التَّعْرِیْفِ وَلَمَّا کَانَ مَحْصَلُہٗ اَنَّ الْفَصْلَ کُلِّیٌّ ذَاتِیٌّ لَایَکُوْنُ مَقُوْلًا فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ وَیَکُوْنُ مُمَیِّزًا لِلشَّیْءِ فِی الْجُمْلَۃِ فَلَوْ فَرَضْنَا مَاھِیَّۃً مُرَکَّبَۃً مِنْ اَمْرَیْنِ مُتَسَاوِیَیْنِ اَوْ اُمُوْرٍ مُتَسَاوِیَۃٍ کَمَاھِیَّۃِ الْجِنْسِ الْعَالِیْ وَالْفَصْلِ الْاَخِیْرِ کَانَ کُلٌّ مِّنْھُمَا فَصْلًا لَھَا لِاَنَّہٗ یُمَیِّزُ الْمَاھِیَّۃَ تَمَیُّزًا جَوْھَرِیًّا عَمَّا یُشَارِکُھَا فِی الْوُجُوْدِ وَیُحْمَلُ عَلَیْھَا فِیْ جَوَابِ اَیُّ مَوْجُوْدٍ ھُوَ وَاعْلَمْ اَنَّ قُدَمَاءَ الْمَنْطِقِیِّیْنَ زَعَمُوْا اَنَّ کُلَّ مَاھِیَّۃٍ لَھَا فَصْلٌ وَجَبَ اَنْ یَّکُوْنَ لَھَا جِنْسٌ حَتّٰی اَنَّ الشَّیْخَ تَبِعَھُمْ فِی الشِّفَاءِ وَحَدَّ الْفَصْلِ بِاَنَّہٗ کُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلَی الشَّیْءِ فِیْ جَوَابِ اَیِّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ جَوْھَرِہٖ مِنْ جِنْسِہٖ وَاِذَا لَمْ یُسَاعِدْہُ الْبُرْھَانُ عَلٰی ذَالِکَ نَبَّہَ الْمُصَنِّفُ عَلٰی ضُعْفِہٖ بِالْمُشَارَکَۃِ فِی الْوُجُوْدِ اَوَّلًا وَبِاِیْرَادِ ھٰذَا الْاِحْتِمَالِ ثَانِیًا

﴿ترجمہ﴾: پس اگر آپ کہیں کہ ای شی ءہو کے ذریعہ سائل اگر شی ءکا وہ ممیّز طلب کرے جو اس کو جمیع اغیار سے تمیز دے تب تو حساس جیسا ممیّز انسان کیلئے فصل نہ ہوگا اس لئے کہ وہ جمیع اغیار سے تمیز نہیں دیتا ہے اور اگر وہ ممیّز فی الجملہ طلب کرے عام ازیں کہ وہ جمیع اغیار سے تمیز دے یا بعض اغیار سے تو پھر جنس بھی شی ءکو بعض اغیار سے تمیز دیتی ہے تو اس کا صالح جواب ہونا ضروری ہوگا اور وہ تعریف سے خارج نہ ہوگی ہم کہیں گے کہ ای شیٔ ہو فی جوہرہ کے جواب میں تمیز فی الجملہ کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شی ءاور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو پس جنس تعریف سے خارج ہو جائے گی ،اور جبکہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ فصل وہ کلی ذاتی ہے جو ما ہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور شی ء کیلئے فی الجملہ ممیّز ہو تو اگر ہم ایسی ماہیت کو فرض کریں جو دو یا چند متساوی امور سے مرکب ہو جیسے جنس عالی اور فصل اخیر کی

ماہیت تو ان میں سے ہر ایک اس ماہیت کے لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ ماہیت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تمیز جوہری دیتا ہے اور اس پر ای موجود ہو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔ اور آپ معلوم کریں کہ مناطقہ متقدمین کا خیال ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کیلئے فصل ہو اس کیلئے جنس کا ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فصل کی تعریف اس طرح بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شی ء ہو فی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں شی ء پر محمول ہو دلیل چونکہ اس کی مساعدت نہیں کرتی اس لئے مصنف نے اولاً مشارکت فی الوجود کے ذریعہ اور ثانیاً اس احتمال کو صراحۃً بیان کر کے اس کے ضعف پر تنبیہ کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَإِنْ قُلْتَ اَلسَّائِلُ الخ: شارح علیہ الرحمۃ کی غرض ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ ای شی ء ھو کے ذریعے سوال کرتے وقت سوال سے سائل کا مقصود و مطلوب ممیز عن جمیع ماعداہ ہو گا یا ممیز فی الجملہ ہو گا عام ازیں کہ ممیز عن جمیع ماعداہ ہو یا ممیز عن بعض ماعداہ ہو، دونوں صورتیں اعتراض سے خالی نہیں۔

☆ اس لئے کہ اگر ای شی ء ھو کے ذریعے سوال کرتے وقت سائل کا مقصود ممیز عن جمیع ماعداہ ہو تو اس صورت میں فصل کی تعریف جامع نہیں ہو گی اس لئے کہ یہ حساس کو شامل نہیں ہو گی کیونکہ حساس انسان کو جمیع ماعداہ سے ممتاز نہیں کرتا حالانکہ یہ اس کی فصل ہے اور اگر ای شی ء ھو کے ذریعے سوال کرتے وقت سائل کا مقصود ممیز فی الجملہ ہو تو اس صورت میں فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی گی اس لئے کہ یہ تعریف جنس یعنی مثلاً حیوان پر بھی صادق آتی ہے اس لئے کہ جنس (حیوان) بھی انسان کے لئے ممیز فی الجملہ ہوتا ہے تو لہٰذا جنس بھی ای شی ء فی جوھرہ کے جواب میں محمول ہو گی حالانکہ جنس ای شئی فی جوھرہ کے جواب میں محمول نہیں ہو سکتی۔

﴿جواب﴾: ای شی ھو فی جوھرہ کے ذریعے سوال کرتے وقت سائل کا مقصود ممیز فی الجملہ ہی ہوتا ہے لیکن ای شی ھو فی ھرہ کے جواب میں محمول ہونے کے لیے تمیز فی الجملہ کافی نہیں یعنی فصل بننے کے لیے ممیز فی الجملہ ہونا کافی نہیں بلکہ ایک اور شرط بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ای شی ء ھو کے جواب میں وہ چیز بولی جائے جو اس ماہیت مسئول عنہا اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو اور ماھو کے جواب میں نہ بولی جاتی ہو اور جنس اس ماہیت مسئول مسئول عنہا اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوتی ہے اور ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے لہٰذا فصل کی تعریف جنس پر صادق نہیں آئیگی اور فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائیگی۔

وَلَمَّا كَانَ مُحَصَّلُهُ اَنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن کے دوسرے حصے کی توضیح کرنی ہے ہیں اور ضمناً گزشتہ متن میں مذکور لفظ فی جنس او وجود کی تعمیم کیوجہ بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ اس بات میں اختلاف ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل ہو تو کیا اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے یا نہیں، متقدمین مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ ماہیت

جس کے لئے فصل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے جبکہ صاحب شمسیہ اور متاخرین کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری نہیں، یہ اختلاف اصل میں ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ کیا ایسی ماہیت کا ہونا ممکن ہے جو اجزائے متساویہ سے مرکب ہو یا ممکن نہیں؟ متقدین کے نزدیک ایسی ماہیت کا ہونا ممکن نہیں جو جزئین متساویین یا امور متساویہ سے مرکب ہو اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ جس ماہیت کے لئے فصل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے حتی کہ شیخ نے شفاء میں فصل کی تعریف ہی یوں کی ہے کہ ھو کلی مقول علی الشئی فی جواب ای شی ءھو فی جوھرہ من جنسہ، اس کو شارح علیہ الرحمۃ **و اعلم ان قدماء المنطقیین** سے بیان کر رہے ہیں جبکہ متاخرین کی رائے یہ ہے کہ ایسی ماہیت کا ہونا ممکن ہے جو جزئین متساویین یا اجزائے متساویہ سے مرکب ہو جیسے جنس عالی اور فصل اخیر اس لئے کہ اگر جنس عالی کا مرکب ہونا فرض کرلیں تو لامحالہ یہ جزئین متساویین یا اجزائے متساویہ سے ہی مرکب ہوگی، اس لئے کہ اگر یہ امور متساویہ سے مرکب نہ ہو بلکہ بعض اجزاء اعم ہوں اور بعض اجزاء اخص ہوں تو اجزاء اعم اس کیلئے اجناس ہوں گے اور اجزاء اخص اس کے لئے فصول ہوں گے تو اس صورت میں جنس عالی کے اوپر ایک اور جنس کا پایا جانا لازم آئیگا اور جنس عالی جنس عالی نہیں رہے گی حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور اسی طرح اگر ہم فصل اخیر کو مرکب فرض کرلیں تو یہ لامحالہ اجزائے متساویہ سے مرکب ہوگی اس لئے کہ اگر یہ اجزائے متساویہ سے مرکب نہ ہو بلکہ بعض اجزاء اعم ہوں اور بعض دوسرے اجزاء اخص ہوں تو اجزاء اعم اس (فصل اخیر) کے لئے اجناس ہوں گے تو وہ جنس اس فصل اخیر اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک بن جائیگی تو اس فصل اخیر کو اس جنس میں شریک دوسرے اجزاء سے جدا کرنے کے لئے کی ضرورت پڑے گی تو اس صورت میں فصل اخیر کے اوپر ایک اور فصل کا پایا جانا لازم آئیگا اور وہ فصل اخیر فصل اخیر نہیں رہے گی حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے۔

❁ الغرض! لب لباب یہ ہے کہ اگر جنس عالی اور فصل اخیر کو مرکب فرض کیا جاسکتا ہے تو پھر انکا اجزائے متساویہ سے مرکب ہونا بھی ممکن ہے اور وہ اجزائے متساویہ ان کے لئے فصول ہوں گے اس لئے فصل کلی ذاتی ہوتی ہے اور ای شی ءھو فی جوھرہ کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور شیء کے لئے ممیز فی الجملہ ہوتی ہے اور یہ جزء متساوی بھی کلی ذاتی ہے اور ماہیت مترکبہ من امرین متساویین کو مشارکات فی الوجود سے تمیز جوہری دیتا ہے اور ای موجود ھو فی جوھرہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے لہٰذا! امور متساویہ میں سے ہر امر اس ماہیت (جنس عالی اور فصل اخیر) کے لئے فصل ہے،

پھر آپ جانتے ہیں کہ فصل کے لئے ممیز ہونا ضروری ہے تو اب سوال ہوگا کہ یہ اجزاء اس ماہیت کے لئے ممیز کس اعتبار سے ہیں؟ مشارکات جنسیہ کے اعتبار سے تو ہو نہیں سکتے اس لئے کہ اس کے لئے کوئی جنس نہیں تو محالہ یہ اجزاء اس ماہیت کے لئے مشارکات فی الوجود سے ممیز بنیں گے، اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے فی جنس او فی وجود کی تعمیم کی، اس لئے کہ ۔ چہ اس ماہیت کے لئے مشارکات جنسیہ تو ہیں نہیں لیکن مشارکات فی الوجود تو ہیں لہٰذا یہ اجزاء متساویہ اس ماہیت کے لئے ممیز بنیں گے مشارکات فی الوجود سے ثابت ہوگیا کہ ایسی ماہیت کا ہونا ممکن ہے جو اجزائے متساویہ سے مرکب ہو اور اجزاء اس

ماہیت کے لئے فصل بنیں گے جو اس ماہیت کو مشارکات فی الوجود سے جدا کریں گے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری نہیں چونکہ دلائل متقدمین کے مذہب کی مساعدت نہیں کرتے تھے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کے ضعف پر اولاً مشارکت فی الوجود کے ذریعے یعنی فی جنس او جود کی تعمیم کے ذریعے تنبیہ کی اور پھر ثانیا یہ احتمال صراحۃً ذکر کر کے اس پر تنبیہ کی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فصل کی تقسیم

﴿عبارت﴾: قَالَ وَالْفَصْلُ الْمُمَيِّزُ لِلنَّوْعِ عَنْ مُّشَارِكِهٖ فِي الْجِنْسِ قَرِيْبٌ اِنْ مَيَّزَهٗ عَنْهُ فِيْ جِنْسٍ قَرِيْبٍ كَالنَّاطِقِ لِلْاِنْسَانِ وَبَعِيْدٌ اِنْ مَيَّزَهٗ عَنْهُ فِيْ جِنْسٍ بَعِيْدٍ كَالْحَسَّاسِ لِلْاِنْسَانِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف نے فرمایا کہ فصل وہ ہے جو نوع کیلئے اس کے مشارک فی الجنس سے ممیز ہو قریب ہو گی اگر وہ اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس قریب میں ہے جیسے ناطق انسان کیلئے اور بعید ہو گی اگر اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس بعید میں ہے جیسے حساس انسان کیلئے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَالْفَصْلُ الْمُمَيِّزُ سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فصل ممیز فی الجنس کی تقسیم کرنی ہے کہ فصل ممیز فی الجنس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فصل قریب۔ (۲) فصل بعید۔

فصل قریب: کسی ماہیت کی وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو اسکی جنس قریب میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرے جیسے ناطق یہ انسان کی فصل قریب ہے کیونکہ یہ انسان کو اسکی جنس قریب یعنی حیوان میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرتا ہے۔

فصل بعید: کسی ماہیت کی وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو اسکی جنس بعید میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرے جیسے حساس یہ انسان کی فصل بعید ہے اس لئے کہ حساس انسان کو اسکی جنس بعید مثلاً جسم نامی میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلْفَصْلُ اِمَّا مُمَيِّزٌ عَنِ الْمُشَارِكِ الْجِنْسِيِّ اَوْعَنِ الْمُشَارِكِ الْوُجُوْدِيِّ فَاِنْ كَانَ مُمَيِّزًا عَنِ الْمُشَارِكِ الْجِنْسِيْ فَهُوَ اِمَّاقَرِيْبٌ اَوْبَعِيْدٌ لِاَنَّهُ اِنْ مَيَّزَهٗ عَنْ مُشَارِكَاتِهٖ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ فَهُوَ الْفَصْلُ الْقَرِيْبُ كَالنَّاطِقِ لِلْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ يُمَيِّزُهٗ عَنْ مُشَارِكَاتِهٖ فِي الْحَيَوَانِ وَاِنْ مَيَّزَهٗ عَنْ مُشَارِكَاتِهٖ فِي الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ فَهُوَ الْفَصْلُ الْبَعِيْدُ كَالْحَسَّاسِ لِلْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ يُمَيِّزُهٗ عَنْ مُشَارِكَاتِهٖ فِي الْجِسْمِ النَّامِيْ وَاِنَّمَااعْتَبَرَ الْقُرْبَ وَالْبُعْدَفِي الْفَصْلِ الْمُمَيِّزِفِي الْجِنْسِ لِاَنَّ الْفَصْلَ الْمُمَيِّزَ فِي الْوُجُوْدِ لَيْسَ مُتَحَقَّقَ الْوُجُوْدِ بَلْ هُوَ مَبْنِيٌّ عَلٰى اِحْتِمَالٍ مَذْكُوْرٍ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ فصل یا تو مشارک جنسی سے ممیّز ہوگی یا مشارک وجودی سے اگر مشارک جنسی سے ممیّز ہو تو وہ یا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر وہ جنس قریب میں مشارکات سے تمیز دے تو فصل قریب ہے جیسے ناطق انسان کیلئے کہ ناطق انسان کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے تمیز دیتا ہے اور اگر وہ جنس بعید میں مشارکات سے تمیز دے تو وہ فصل بعید ہے جیسے حساس انسان کیلئے کہ حساس انسان کو جسم نامی میں شریک ہونے والی چیزوں سے تمیز دیتا ہے۔ اور قرب و بعد کا اعتبار صرف اس فصل میں جو ممیّز فی الجنس ہو اس لئے کیا گیا کہ وہ متحقق الوجود نہیں ہوتی بلکہ وہ احتمال مذکور پر مبنی ہے۔

﴿تشریح﴾:

گزشتہ کلام سے یہ بات معلوم ہوئی کہ فصل کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔

1: فصل ممیز فی الجنس یعنی وہ فصل جو ماہیت کو اس کے مشارکات جنسیہ سے جدا کرے۔

2 فصل ممیز فی الوجود یعنی وہ فصل جو ماہیت کو اس کے مشارکاتِ وجودیہ سے جدا کرے۔

✪ پھر فصل ممیز فی الجنس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فصل قریب۔ (۲) فصل بعید جنکی تعریف وتوضیح ابھی ماقبل میں گزری ہے۔

﴿سوال﴾ آپ نے جو فصل بعید کی تعریف کی ہے یہ دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ یہ تعریف ناطق پر صادق آتی ہے اس لئے کہ ناطق بھی انسان کو اس کی جنس بعید مثلاً نامی میں شریک دوسرے مشارکات مثلاً درخت سے جدا کرتا ہے حالانکہ ناطق انسان کا فصل قریب ہے، بعید نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: فصل بعید کی تعریف میں فقط کا لفظ محذوف ہے یعنی کسی ماہیت کی فصل بعید! وہ فصل ہے جو اس کو فقط اس کی جنس بعید میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرے جبکہ ناطق انسان کو اس کی جنس قریب میں شریک مشارکات سے بھی جدا کرتا ہے اور اس کو جنس بعید میں شریک بعض مشارکات سے بھی کرتا ہے لہٰذا یہ تعریف ناطق پر صادق نہیں آئیگی۔

وَاِنَّمَااعْتَبَرَ الْقُرْبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ نے فصل ممیز فی الجنس میں قرب اور بعد کا اعتبار کیا جبکہ فصل ممیز فی الوجود میں قرب اور بعد اعتبار نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟

﴿جواب﴾ :1 چونکہ فصل ممیز فی الجنس متحقق الوجود ہے، یعنی اس کا وجود یقینی ہے اور فصل ممیز فی الوجود متحقق الوجود نہیں ہے یعنی اس کا وجود یقینی نہیں بلکہ اس کا دارومدار فرضی احتمال پر ہے اس لئے فصل ممیز فی الجنس میں تو قرب اور بعد کا اعتبار کیا اور فصل ممیز الوجود میں قرب اور بعد کا اعتبار نہیں کیا۔

﴿جواب﴾ :2 فصل کا قریب اور بعید ہونا موقوف ہے جنس کے قریب اور بعید ہونے پر اور فصل ممیز فی الوجود کا تو جنس کیساتھ کوئی تعلق ہی نہیں لہٰذا اس میں قرب اور بعد کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فصل ممیز فی الوجود متحقق الوجود نہیں

﴿عبارت﴾: وَرُبَّمَا يُمْكِنُ اَنْ يُّسْتَدَلَّ عَلٰى بُطْلَانِهٖ بِاَنْ يُّقَالَ لَوْ تَرَكَّبَتْ مَاهِيَةٌ حَقِيْقِيَةٌ مِنْ اَمْرَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ فَاِمَّا اَنْ لَا يَحْتَاجَ اَحَدُهُمَا اِلَى الْاٰخَرِ وَهُوَ مُحَالٌ ضَرُوْرَةَ وُجُوْبِ احْتِيَاجِ الْمَاهِيَةِ الْحَقِيْقِيَةِ اِلَى الْبَعْضِ اَوْ يَحْتَاجُ فَاِنِ احْتَاجَ كُلٌّ مِّنْهُمَا اِلَى الْاٰخَرِ يَلْزَمُ الدَّوْرُ وَاِلَّا يَلْزَمُ التَّرْجِيْحُ بِلَامُرَجِّحٍ لِاَنَّهُمَا ذَاتِيَّانِ مُتَسَاوِيَانِ فَاِحْتِيَاجُ اَحَدِهِمَا اِلَى الْاٰخَرِ لَيْسَ اَوْلٰى مِنْ اِحْتِيَاجِ الْاٰخَرِ اِلَيْهِ اَوْ يُقَالُ لَوْ تَرَكَّبَ الْجِنْسُ الْعَالِيْ كَالْجَوْهَرِ مَثَلًا مِنْ اَمْرَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ فَاَحَدُهُمَا اِنْ كَانَ عَرَضًا فَيَلْزَمُ تَقَوُّمُ الْجَوْهَرِ بِالْعَرَضِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنْ كَانَ جَوْهَرًا فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْجَوْهَرُ نَفْسُهٗ فَيَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْكُلُّ نَفْسَ جُزْئِهٖ وَاِنَّهٗ مُحَالٌ اَوْ دَاخِلًا فِيْهِ وَهُوَ اَيْضًا مُحَالٌ لِامْتِنَاعِ تَرَكُّبِ الشَّيْءِ مِنْ نَفْسِهٖ وَمِنْ غَيْرِهٖ اَوْ خَارِجًا عَنْهُ فَيَكُوْنُ عَارِضًا لَهٗ لٰكِنْ ذٰلِكَ الْجُزْءُ لَيْسَ عَارِضًا لِنَفْسِهٖ بَلْ يَكُوْنُ الْعَارِضُ بِالْحَقِيْقَةِ هُوَ الْجُزْءُ الْاٰخَرُ فَلَا يَكُوْنُ الْعَارِضُ بِتَمَامِهٖ عَارِضًا وَاِنَّهٗ مُحَالٌ فَلْيُنْظَرْ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ فَاِنَّهٗ مِنْ مَطَارِحِ الْاَذْكِيَاءِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس کے بطلان پر اس طرح استدلال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو ان میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا محتاج نہ ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے یا محتاج ہوگا اب اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ وہ دونوں ذاتی متساوی ہیں تو ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا اولیٰ نہیں دوسرے کا اس کی طرف

محتاج ہونے سے، یا یوں کہا جائے کہ جنس عالی جیسے جوہر مثلاً اگر مرکب ہو دو متساوی امور سے تو ان میں سے ایک اگر عرض ہو تو جوہر کا عرض کیساتھ قائم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ جوہر ہو تو یا وہ جوہر نفس جوہر ہوگا تو کل کا نفس جزء ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے یا اس سے خارج ہوگا کیونکہ شیء کا اپنی ذات اور اپنے غیر سے مرکب ہونا ممتنع ہے یا اس سے خارج ہوگا تو وہ اس کیلئے عارض ہوگا لیکن وہ جزء اس کی ذات کیلئے عارض نہ ہوگا بلکہ عارض حقیقۃً وہ جزء آخر ہوگا پس عارض بتمامہ عارض نہ ہوگا اور وہ محال ہے پس اس جگہ غور کر لیجئے کیونکہ یہ ذہین لوگوں کی لغزش کی جگہ ہے۔

تشریح:

ماقبل کلام یہ بات ہو چکی ہے کہ فصل ممیز فی الوجود متحقق الوجود نہیں اسلئے کہ یہ ایک ایسے احتمال پر مبنی ہے جس کے بطلان پر دلیلیں قائم کی گئی ہیں اور وہ احتمال ماہیت کا امرین متساوبین یا امور متساویہ سے مرکب ہونا ہے تو یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ بھی اس احتمال کے بطلان پر دلیلیں دے رہے ہیں۔

وَرُبَّمَا يُمْكِنُ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ احتمال مذکور کے بطلان پر دلیل اول کا بیان کرنا ہے۔

جس سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ ماہیت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ماہیت حقیقیہ (۲) ماہیت اعتباریہ۔

ماهیت حقیقیه: وہ ماہیت ہے جو یا تو بسیط ہو یا ایسے اجزاء سے مرکب ہو جن کے درمیان باہمی علاقہ احتیاج کا پایا جائے یعنی ان میں سے ہر ہر اپنے وجود میں دوسرے جزء کا محتاج ہو۔

ماهیت اعتباریه: وہ ماہیت ہے جو ایسے اجزاء سے مرکب ہو جن کے درمیان باہمی علاقہ احتیاج کا نہ ہو۔

❁ یاد رہے کہ ہماری بحث ماہیت حقیقیہ میں ہے ماہیت اعتباریہ میں نہیں۔

دلیل: اگر ماہیت حقیقیہ امرین متساوبین سے مرکب ہو تو یہ امرین متساوبین دو حال سے خالی نہیں ہونگے، انکے درمیان باہمی علاقہ احتیاج کا ہوگا، یا نہیں، اگر انکے درمیان باہمی علاقہ احتیاج کا نہ ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ اس اعتبار سے یہ ماہیت اعتباریہ بن جائیگی جبکہ ہماری بحث ماہیت حقیقیہ میں ہو رہی ہے اور اگر ان کے درمیان باہمی علاقہ احتیاج کا پایا جاتا ہو تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو احتیاج جانب واحد سے ہوگا یا جانبین سے ہوگا، اگر احتیاج جانبین سے ہو تو یہ دور ہے جو کہ باطل ہے اور اگر احتیاج جانب واحد سے ہو تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے اس لئے کہ یہ دونوں امر مساوی اور ذاتی ہیں لہٰذا ایک کا دوسرے کا محتاج ہونا اور دوسرے کا پہلے کا محتاج نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ باطل ہے، پس جب یہ تمام احتمالات باطل ہو گئے تو ماہیت کا امرین متساوبین سے مرکب ہونا بھی باطل ہے۔

اَوْيُقَالُ لَوْ تَرَكَّبَ الْجِنْسُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ احتمال مذکور کے بطلان پر دلیل ثانی کا بیان کرنا ہے۔

دلیل: اگر جنس عالی مثلاً جوہر امرین متساوبین سے مرکب ہو تو ہم امرین متساوبین میں ایک امر کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ وہ عرض ہے یا جوہر؟...... اگر آپ کہیں کہ وہ امر عرض ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ عرض کا جوہر کی جزء ہونا اور جوہر پر محمول

ہونا باطل ہے کیونکہ اس صورت میں جوہر! جوہر نہیں رہیگا......اور اگر آپ کہیں کہ وہ امر عرض نہیں بلکہ جوہر ہے تو اس صورت میں دو جوہر ہو جائیں گے ایک جوہر کلی اور ایک جوہر جزء پھر جوہر کلی! تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ جوہر کلی جوہر جزء کا عین ہو گا......یا جوہر کلی ا جوہر جزء میں داخل ہوگا......یا جوہر کلی! جوہر جزء سے خارج ہوگا......اگر جوہر کلی! جوہر جزء کا عین ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں کل اور جزء کے درمیان عینیت پیدا ہو جائیگی اور کل کل نہیں رہے گا اور جزء جزء نہیں رہے گا اور اگر جوہر کلی! جوہر جزء میں داخل ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں تَرَكُّبُ الشَّيْءِ مِنْ نَفْسِهٖ وَمِنْ غَيْرِهٖ کی خرابی لازم آئیگی اور شی ء کا اپنے آپ سے اور اپنے علاوہ کسی امر مساوی سے مرکب ہونا باطل ہے......اور اگر جوہر کلی! جوہر جزء سے خارج ہو تو لامحالہ پھر یہ جوہر کلی اس جوجزء کو عارض ہوگا، پھر یہ عروض دو حال سے خالی نہیں یا جوہر کلی! جوہر جزء کو بجمیع اجزاءٖ عارض ہوگا یا جوہر کلی! جوہر جزء کو ببعض اجزاءٖ عارض ہوگا......اگر جوہر کلی! جوہر جزء کو بجمیع اجزاءٖ عارض ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں عُرُوْضُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهٖ (شے کا اپنے آپ کو عارض ہونا باطل ہے) کی خرابی لازم آئیگی کیونکہ جوہر جزء! جوہر کلی کے ضمن میں عارض بھی ہے اور معروض بھی ہے وہ اس طرح کہ اگر جنس عالی مثلاً جوہر امرین متساویین سے مرکب ہو اور وہ امرین الف اور باء ہوں اور ان امرین میں سے ایک امر مثلاً باء جوہر ہو اور جوہر کلی! جوہر جزء سے خارج ہو اور اس کو بجمیع اجزاءٖ عارض ہو تو لازم آئیگا کہ "باء" جوہر کلی کے ضمن میں ہو کر جوہر جزء! یعنی باء کو عارض ہو اور عُـرُوْضُ الشَّـيْءِ لِـنَفْسِـهٖ (شے کا اپنے آپ کو عارض ہونا باطل ہے) ہے جو کہ باطل ہے......اور اگر جوہر کلی! جوہر جزء کو بجمیع اجزاءٖ عارض نہ ہو بلکہ اس جوہر جزء باء کے علاوہ دیگر اجزاء یعنی الف کیساتھ عارض ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عروض ببعض اجزاءٖ باطل ہوا کرتا ہے کیونکہ عارض الشی! شی ء کو بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ عارض ہوتا ہے، عارض الشی ء! کا شے کو ببعض اجزاءٖ عارض ہونا باطل ہے۔

☆ پس جب سب احتمالات باطل ہو گئے تو ماہیت کا امرین متساویین سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا چونکہ یہ احتمال باطل ہے اور اسی احتمال پر فصل ممیز فی الوجود کا تحقق موقوف ہے اس وجہ کہا جاتا ہے کہ فصل ممیز فی الوجود متحقق الوجود نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: قَالَ وَاَمَّا الثَّالِثُ فَاِنِ امْتَنَعَ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَّةِ فَهُوَ اللَّازِمُ وَاِلَّا فَهُوَ الْعَرْضُ الْمُفَارِقُ وَاللَّازِمُ قَدْيَكُوْنُ لَازِمًا لِلْوُجُوْدِ كَالسَّوَادِ لِلْحَبْشِيِّ وَقَدْيَكُوْنُ لَازِمًا لِلْمَاهِيَّةِ كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْاَرْبَعَةِ وَهُوَ اِمَّا بَيِّنٌ وَهُوَ الَّذِيْ يَكُوْنُ تَصَوُّرُهٗ مَعَ تَصَوُّرِ مَلْزُوْمِهٖ كَافِيًا فِيْ جَزْمِ الذِّهْنِ بِاللُّزُوْمِ بَيْنَهُمَا كَالْاِنْقِسَامِ بِمُتَسَاوِيَيْنِ لِلْاَرْبَعَةِ وَاِمَّا غَيْرُ بَيِّنٍ وَهُوَ الَّذِيْ يَفْتَقِرُ جَزْمُ الذِّهْنِ بِاللُّزُوْمِ بَيْنَهُمَا اِلٰى وَسْطٍ كَتَسَاوِي الزَّوَايَا الثَّلٰثِ لِلْقَائِمَتَيْنِ لِلْمُثَلَّثِ وَقَدْيُقَالُ الْبَيِّنُ عَلَى اللَّازِمِ الَّذِيْ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ مَلْزُوْمِهٖ تَصَوُّرُهٗ وَالْاَوَّلُ اَعَمُّ وَالْعَرْضُ الْمُفَارِقُ اِمَّا سَرِيْعُ الزَّوَالِ كَحُمْرَةِ الْخَجِلِ وَصُفْرَةِ الْوَجِلِ وَاِمَّا بَطِيْئَةٌ

كَالشَّيْبِ وَالشَّبَابِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ تیسری کلی اگر اس کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہو تو وہ لازم ہے ورنہ وہ عرض مفارق ہے اور لازم کبھی لازم وجود ہوتا ہے جیسے سیاہی حبشی کیلئے ، اور کبھی لازم ماہیت جیسے زوجیت اربعہ کیلئے اور وہ بین ہے اور وہ وہ ہے کہ جس کا تصور مع تصور ملزوم کافی ہو ان دونوں میں لزوم کا یقین کیلئے جیسے انقسام بمتساویین اربعہ کیلئے اور یا غیر بین ہے اور وہ وہ ہے کہ محتاج ہو ان میں لزوم کا یقین واسطہ کی طرف جیسے زاویا ثلاثہ قائمتین کا مساوی ہونا شکل ثالث کیلئے اور کبھی بین کا اطلاق اس لازم پر کیا جاتا ہے جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو اور اول اعم ہے اور عرض مفارق یا سریع الزوال ہوتا ہے جیسے ندامت کی سرخی اور خوف کی زردی یا بطی الزوال ہوتا ہے جیسے بڑھاپا اور جوانی ،

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَاَمَّا الثَّالِثُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عرض لازم اور عرض مفارق کی تعریف کرنے کے بعد ان کی تقسیم کرنی ہے۔

☆ ماقبل میں کلیات خمسہ کی وجہ حصر میں ہم نے کہا تھا کہ جب کلی کی نسبت اس کے افراد محققہ فی نفس الامر کی طرف کی جائے تو وہ کلی تین حال سے خالی نہیں ، اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی...... یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی...... یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی...... پہلی دو صورتوں کا بیان ہو چکا ، اب یہاں سے تیسری صورت کا بیان کیا جارہا ہے۔

☆ کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اسکی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عرض لازم ۔ (۲) عرض مفرق۔

وجہ حصر: وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہوگا یا ممتنع نہیں ہوگا بلکہ ممکن ہوگا...... اگر اس کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہو تو وہ عرض لازم ہے اور اگر اس کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو بلکہ جدا ہونا ممکن ہو تو یہ عرض مفرق ہے۔

عرض لازم کی تعریف: وہ کلی عرضی ہے کہ جسکا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہو۔ جیسے زوجیت اربعہ کے لئے عرض لازم ہے کیونکہ زوجیت کا اربعہ سے جدا ہونا ممتنع ہے۔

عرض مفارق کی تعریف: وہ کلی عرضی ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو۔ بلکہ جدا ہونا ممکن ہو۔ جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے عرض مفارق ہے کیونکہ کتابت بالفعل کا انسان سے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے بلکہ جدا ہونا ممکن ہے۔

عرض لازم کی تقسیم:

وَاللَّازِمُ قَدْيَكُوْنُ لَازِمًا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عرض لازم کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم الماہیت۔ (۲) لازم الوجود۔

لازم الماھیت : وہ عرض لازم ہے جو معروض کو اسکی ماہیت کے اعتبار سے لازم ہو قطع نظر اس معروض کے وجود خارجی اور وجود ذہنی کے۔ جیسے زوجیت اربعہ کے لئے، کیونکہ زوجیت کا اربعہ کو لازم ہونا اربعہ کی ماہیت کے اعتبار سے ہے یعنی زوجیت اربعہ کی ماہیت کو لازم ہے خواہ اربعہ ذہن میں ہو یا خارج میں ہو زوجیت اس کو لازم ہے۔

لازم الوجود : وہ عرض لازم ہے جو معروض کو اسکے وجود کے اعتبار سے لازم ہو، ماہیت کے اعتبار سے لازم نہ ہو۔ جیسے سواد! حبشی کے لئے، کیونکہ سواد حبشی کو اس کے وجود کے اعتبار سے لازم ہے لیکن ماہیت کے اعتبار سے لازم نہیں ہے، کیونکہ اگر ماہیت کے اعتبار سے لازم ہوتا تو ہر انسان سواد ہوتا کیونکہ حبشی کی حقیقت انسان (حیوان ناطق) ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سواد حبشی کو حبشی کے وجود کے اعتبار سے لازم ہے، اس کی ماہیت کے اعتبار سے لازم نہیں۔

لازم الوجود کی تقسیم:

لازم الوجود کی پھر دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم الوجود الذہنی۔ (۲) لازم الوجود الخارجی۔

لازم الوجود الذھنی : وہ لازم ہے جو ماہیت کو اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو اور اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لازم نہ ہو۔ جیسے کلی ہونا انسان کو لازم ہے اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے اور اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لازم نہیں ہے، اسی طرح بصر عمیٰ کو اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہے لیکن اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لازم نہیں کیونکہ خارج میں تو ان دونوں کے درمیان منافات ہے۔

لازم الوجود الخارجی : وہ لازم ہے جو ماہیت کو اس کے وجودِ خارجی کے اعتبار سے لازم ہو۔ جیسے سواد! حبشی کو لازم ہے اس کے وجودِ خارجی کے اعتبار سے۔

لازم الماہیت کی تقسیم:

وَھُوَ اِمَّابَیِّن الخ : سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ لازم الماہیت کی تقسیم کرنی ہے۔ کہ لازم الماہیت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم بین۔ (۲) لازم غیر بین۔

لازم بین : وہ لازم ہے کہ ملزوم اور اس لازم کے تصور سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل ہو جائے اور دلیل آخر کی ضرورت نہ پڑے۔ جیسے دو کا برابر حصوں میں تقسیم ہونا! یہ اربعہ کے لئے لازم بین ہے، اس لئے کہ جب ہم ''انقسام بمتساویین'' کا تصور کریں اور ''اربعہ'' کا تصور کریں تو ہمیں ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل ہو جائیگا، دلیل آخر کی احتیاج نہیں ہوگی۔

لازم غیر بین : وہ لازم ہے کہ ملزوم کے اور اس لازم کے تصور سے ان دونوں کے درمیان کا یقین خود بخود حاصل نہ ہو بلکہ دلیل آخر کی اضرورت بھی پڑے۔ جیسے مثلث کے زاویہ ثلاثہ کا قائمتین کے برابر ہونا! مثلث کے لئے لازم غیر بین ہے اس

لئے کہ جب ہم ''مثلث'' کا تصور کریں اور ''مثلث کے زاویہ ثلاثہ کا قائمتین کے برابر ہونے'' کا تصور کریں تو ہمیں ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل نہیں ہوتا بلکہ دلیل آخر کی احتیاج ہوتی ہے اور وہ دلیل آخر دلیل ہندسی ہے اور وہ یہ ہے کہ مثلث مربع کا نصف ہوتا ہے اور مثلث میں تین زاویے ہوتے ہیں اور مربع میں چار قائمتین ہوتے ہیں لہٰذا مثلث کے جو تین زوایے ہیں وہ دو قائمتین کے برابر ہونگے تو مثلث کے تین زاویوں کا قائمتین کے برابر ہونا یہ مثلث کے لئے لازم غیر بین ہے۔

لازم بین کا دوسرا معنیٰ:

وَقَدْ يُقَالُ الْبَيِّنُ عَلَى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ لازم بین کا دوسرا معنی بیان کرنا ہے۔

کہ لازم بین بالمعنی الثانی اس کو کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے جیسے ایک کا دوگنا ہونا یہ دو کو لازم ہے کیونکہ جب آدمی دو کا تصور کرے گا تو اسے یہ تصور بھی خود بخود حاصل ہو جائے گا کہ وہ ایک کا دوگنا ہے۔

لازم بین کے دو معانی کے مابین نسبت:

وَالْاَوَّلُ اَعَمُّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ لازم بین بالمعنیٰ الاول اور لازم بین بالمعنیٰ الثانی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے لازم بین بالمعنی الاول اعم ہے...... اور لازم بین بالمعنی الثانی اخص ہے۔ یعنی جب لازم بین بالمعنی الاول پایا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ لازم بین بالمعنی الثانی بھی پایا جائے...... وہ اس لئے کہ جب ملزوم اور لازم کا تصور ان دونوں کے درمیان لزوم کے حصول کے لئے کافی ہو تو یہ ضروری نہیں کہ اکیلے ملزوم کا تصور بھی لزوم کے حصول کے لئے کافی ہو، اسی لئے جب لازم بین بالمعنی الاول پایا جائے گا تو یہ ضروری نہیں کہ لازم بین بالمعنی الثانی بھی پایا جائے۔ لیکن جب لازم بین بالمعنی الثانی پایا جائے گا تو لازم بین بامعنی الاول بھی ضرور پایا جائیگا اسلئے کہ جب اکیلے ملزوم کا تصور لزوم کے حصول کے لئے کافی ہے تو ملزوم اور لازم دونوں کا تصور لزوم کے حصول کے لئے بطریق اولی کافی ہوگا اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں جب لازم بین بالمعنی الثانی پایا جائیگا تو لازم بین بالمعنی الاول بھی پایا جائیگا لہٰذا معلوم ہوا کہ لازم بین بالمعنی الاول اعم ہے اور لازم بین بالمعنی الثانی اخص ہے۔

عرض مفارق کی تقسیم:

وَالْعَرْضُ الْمُفَارِقُ اِمَّا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عرض مفارق کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ عرض مفارق کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) دائم العروض۔ (۲) غیر دائم العروض۔

دائم المعروض: وہ عرض مفارق ہے کہ جسکا معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن کبھی جدا نہ ہوا ہو۔ جیسے حرکت فلک کیلئے اس لئے کہ حرکت کا فلک سے جدا ہونا ممکن تو ہے لیکن جدا نہیں ہوتی۔

غیر دائم المعنی : وہ عرض مفارق ہے جو معروض سے جدا ہوتا ہو۔

عرض مفارق غیر دائم العروض کی تقسیم:

عرض مفارق غیر دائم المعروض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) سریع الزوال۔ (۲) بطئی الزوال۔

سریع الزوال : وہ عرض مفارق ہے جو اپنے معروض سے جلدی جدا ہو جائے۔ جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی کہ یہ دونوں اپنے معروض سے جلدی جدا ہو جاتے ہیں۔

بطئی الزوال : وہ عرض مفارق ہے جو اپنے معروض سے جلدی جدا نہ ہو بلکہ دیر سے جدا ہو۔ بڑھاپا اور جوانی یہ اپنے معروض سے جدا تو ہوتے ہیں لیکن جلدی نہیں بلکہ دیر سے ہوتے ہیں۔

﴿فائدہ﴾: لازم ماہیت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) بین۔ (۲) غیر بین۔

لازم بین: وہ لازم ہے جسکا لزوم واضح ہو اور غیر بین وہ لازم ہے جسکا لزوم واضح نہ ہو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں تو اس طرح چار قسمیں ہو گئیں۔

(۱) لازم بین بالمعنی الاخص۔ (۲) لازم بین بالمعنی الاعم۔
(۳) لازم غیر بین بالمعنی الاخص (۴) لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔

لازم بین بالمعنی الاخص : وہ لازم ہے کہ ملزوم کا تصور سے اس کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے جیسے بصر عمی کے لئے لازم بین بالمعنی الاخص ہے اس لئے کہ عمی کے تصور سے ہی بصر کا تصور خود بخود حاصل ہو جاتا ہے۔

لازم بین بالمعنی الاعم : وہ لازم ہے کہ ملزوم اور اس کے تصور سے ان دونوں کے درمیان لزوم کے یقین کے لیے کافی ہو اور ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل ہو جائے، کسی اور دلیل کی ضرورت نہ ہو۔ جیسے دو برابر حصوں میں تقسیم ہونا اربعہ کے لئے لازم بین بالمعنی الاعم ہے اس لئے کہ جب ہم انقسام بمتساوبین کا تصور کریں اور اربعہ کا تصور کریں تو ہمیں ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین خود بخود حاصل ہو جاتا ہے، دلیل آخر کی احتیاج نہیں ہوتی۔

لازم غیربین بالمعنی الاخص : وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور خود بخود حاصل نہ ہو بلکہ دلیل آخر کی احتیاج ہو جیسے حدوث عالم کے لئے لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہے کیونکہ ملزوم یعنی عالم کے تصور سے لازم یعنی حدوث کا تصور خود بخود حاصل نہیں ہوتا بلکہ دلیل آخر کی احتیاج ہوتی ہے اور وہ دلیل صغری کبریٰ ہے مثلاً یوں کہیں اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ تو اسکے نتیجے سے معلوم ہو جائیگا کہ حدوث عالم کو لازم ہے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم : اس کی تفصیل اور توضیح ماقبل میں گزر چکی ہے۔

ضروری بات:

علمِ خدا کلی ہے اور علمِ مصطفیٰ ﷺ بھی کلی ہے، فرق یہ ہے کہ علمِ مصطفیٰ ﷺ کلی متناہی ہے اور علمِ خدا کلی غیر متناہی ہے پھر علمِ خدا! ذاتِ خدا کے لیئے دائمی ہے اور علمِ مصطفیٰ ﷺ ذاتِ مصطفیٰ ﷺ کے لیئے دائمی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ علمِ مصطفیٰ ﷺ کلی عرضی ہو کر عرضِ مفارق دائمی ہے یعنی جس کا ذاتِ مصطفیٰ ﷺ سے جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہوتا نہیں۔ جبکہ علمِ خدا کلی عرضی ہو کر عرض لازم ہے یعنی جس کا ذاتِ خدا سے جدا ہونا ہی ممتنع ومحال ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ الثَّالِثُ مِنْ اَقْسَامِ الْكُلِّيِّ مَايَكُوْنُ خَارِجًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّمْتَنِعَ اِنْفِكَاكُهُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ اَوْ يُمْكِنُ اِنْفِكَاكُهُ وَالْاَوَّلُ الْعَرْضُ اللَّازِمُ كَالْفَرْدِيَّةِ لِلثَّلٰثَةِ وَالثَّانِيْ اَلْعَرْضُ الْمُفَارِقُ كَالْكِتَابَةِ بِالْفِعْلِ لِلْاِنْسَانِ وَاللَّازِمُ اِمَّا لَازِمٌ لِلْوُجُوْدِ كَالسَّوَادِ لِلْحَبْشِيِّ فَاِنَّهُ لَازِمٌ لِوُجُوْدِهٖ وَشَخْصِهٖ لَا لِمَاهِيَّتِهٖ لِاَنَّ الْاِنْسَانَ قَدْيُوْجَدُ بِغَيْرِ السَّوَادِ وَلَوْكَانَ السَّوَادُ لَازِمًا لِلْاِنْسَانِ لَكَانَ كُلُّ اِنْسَانٍ اَسْوَدَ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ وَاِمَّا لَازِمٌ لِلْمَاهِيَّةِ كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْاَرْبَعَةِ فَاِنَّهُ مَتٰى تَحَقَّقَتْ مَاهِيَّةُ الْاَرْبَعَةِ اِمْتَنَعَ اِنفِكَاكُ الزَّوْجِيَّةِ عَنْهَا

﴿ترجمہ﴾: میں کہوں گا اقسامِ کلی میں سے تیسری کلی وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو پس اس کا ماہیت سے جدا ہونا یا ممتنع ہوگا یا اس کا جدا ہونا ممکن ہوگا اول عرض لازم ہے جیسے طاق ہونا ثلاثہ کیلئے اور ثانی عرض مفارق ہے جیسے کتابت بالفعل انسان کیلئے اور لازم یا لازم وجود ہے جیسے سیاہی حبشی کیلئے کہ یہ اس کے وجود وشخص کیلئے لازم ہے نہ کہ اس کی ماہیت کیلئے اس لئے انسان کبھی بغیر سیاہی کے پایا جاتا ہے اگر سیاہی انسان کیلئے لازم ہوتی تو ہر انسان کالا ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے اور یا لازم ماہیت ہے جیسے جفت ہونا اربعہ کیلئے کہ جب اربعہ کی ماہیت متحقق ہو جائے تو اس سے زوجیت کا انفکاک ممتنع ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ الثَّالِثُ مِنْ اَقْسَام الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عرض لازم اور عرض مفارق اور عرض لازم کی دونوں قسمیں لازم الماہیت اور لازم الوجود کی تعریفات مع الامثلہ بیان کرنی ہیں، جو کہ ابھی ماقبل میں تفصیلاً بیان ہوئی ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: لَايُقَالُ هٰذَاتَقْسِيْمُ الشَّيْءِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَاِلٰى غَيْرِهٖ لِاَنَّ اللَّازِمَ عَلٰى مَاعَرَّفَهٗ مَايَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَقَدْقَسَّمَهٗ اِلٰى مَالَايَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَهُوَلَازِمُ الْوُجُوْدِوَاِلٰى مَايَمْتَنِعُ وَهُوَلَازِمُ الْمَاهِيَّةِ لِاَنَّانَقُوْلُ لَانُسَلِّمُ اَنَّ لَازِمَ الْوُجُوْدِلَايَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَّةِ غَايَةُ مَافِي الْبَابِ اَنَّهٗ لَا يَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لٰكِنْ لَايَلْزَمُ مِنْهُ اَنَّهٗ لَايَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَةِ فِي الْجُمْلَةِ فَاِنَّهٗ مُمْتَنِعُ الْاِنْفِكَاكِ عَنِ الْمَاهِيَّةِ الْمَوْجُوْدَةِوَمَا يَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَةِ الْمَوْجُوْدَةِفَهُوَ مُمْتَنِعُ الْاِنْفِكَاكِ عَنِ الْمَاهِيَةِ فِي الْجُمْلَةِ فَاِنَّ مَايَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَةِ اِمَّااَنْ يَّمْتَنِعَ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَامَوْجُوْدَةٌ اَوْيَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَالثَّانِيْ لَازِمُ الْمَاهِيَةِ وَالْاَوَّلُ لَازِمُ الْوُجُوْدِ فَمَوْرَدُ الْقِسْمَةِ مُتَنَاوِلٌ لِقِسْمَيْهِ وَلَوْ قَالَ اللَّازِمُ اِمَّا يَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الشَّيْءِ لَمْ يَرِدِ السُّوَالُ

﴿ترجمہ﴾: نہ کہا جائے کہ یہ تقسیم شی ءکی اس کے نفس اور اس کے غیر کی طرف ہے کیونکہ لازم اس کی تعریف پر وہ ہے جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہواور مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کی تقسیم اس کی طرف کی ہے جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع نہ ہواور یہ لازم وجود ہے اور اس کی طرف جس کا انفکاک ممتنع ہواور یہ وہ لازم ماہیت ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ لازم وجود کا انفکاک ماہیت سے ممتنع نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کا انفکاک ماہیت من حیث ہی ہی سے ممتنع نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ماہیت سے اس کا انفکاک ماہیت من حیث ھی ھی سے ممتنع نہیں ہے کیونکہ وہ ماہیت موجودہ سے ممتنع الانفکاک ہے اور جس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے ممتنع ہو وہ ماہیت سے فی الجملہ ممتنع الانفکاک ہے اس لئے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہو یا تو اس کا انفکاک ماہیت سے بایں حیثیت ممتنع ہوگا کہ وہ ماہیت موجودہ ہے یا اس کا انفکاک ماہیت من حیث ھی ھی سے ممتنع ہوگا اور دوم لازم ماہیت ہے اور اول لازم وجود پس مقسم دو قسموں کو شامل ہے اگر مصنف علیہ الرحمۃ یوں فرماتے کہ لازم وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے ممتنع ہو تو اعتراض ہی وارد نہ ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

لَايُقَالُ هٰذَاتَقْسِيْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کرکے اس کا جواب دینا ہے۔ جس سے قبل ایک تمہید جاننی ضروری ہے۔

تمہید: کہ اِنْقِسَامُ الشَّيْءِ اِلٰى نَفْسِهٖ اور اِنْقِسَامُ الشَّيْءِ اِلٰى غَيْرِهٖ دونوں باطل ہیں...... انقسام الشئی الی نفسہ کا مطلب یہ ہے کہ مقسم اور قسم کے درمیان عینیت پیدا ہو جائے یہ باطل ہے اس لئے مقسم اور قسم کے درمیان تساوی کی نسبت

نہیں ہوتی بلکہ عموم وخصوص مطلق کی ہوتی ہے......اور انقسام الشئی الی غیرہ کا مطلب یہ ہے کہ مقسم اور قسم کے درمیان تباین کی نسبت ہو، یہ بھی باطل ہے کیونکہ مقسم اور قسم کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، تباین کی نسبت نہیں ہوتی ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے جوعرض لازم کی تقسیم کی ہے لازم الماہیت اور لازم الوجود کی طرف یہ تقسیم باطل ہے، اس لئے کہ اس میں اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ کی خرابی لازم آتی ہے۔ اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ کی خرابی تو اس طرح لازم آتی ہے کہ عرض لازم (مقسم) کی مصنف علیہ الرحمۃ نے تعریف یوں کی ہے کہ عرض لازم وہ عرض ہے جسکا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہو اور یہی مطلب اس کی قسم لازم الماہیت کا ہے کیونکہ لازم الماہیت وہ لازم ہے جسکا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہو تو گویا مقسم (عرض لازم) اور اسکی ایک قسم یعنی لازم الماہیت کے درمیان عینیت کا ہونا لازم آیا اور یہی اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ ہے جو کہ باطل ہے اور اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی غَیْرِہٖ کی خرابی اس طرح لازم آتی ہے کہ عرض لازم کی تعریف یہ ہے کہ عرض لازم وہ عرض ہے جسکا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہو جبکہ اس کی قسم لازم الوجود وہ لازم ہے کہ اسکا وجود سے جدا ہونا تو ممتنع ہو لیکن ماہیت سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو جیسے سواد کا حبشی کی ماہیت سے جدا ممتنع نہیں البتہ اس کے وجود خارجی سے جدا ہونا ممتنع ہے تو عرض لازم یعنی مقسم میں ماہیت سے انفکاک کا ممتنع ہونا معتبر ہے اور اس کی قسم لازم الوجود میں ماہیت سے انفکاک کا ممتنع نہ ہونا معتبر ہے لہذا مقسم (عرض لازم) اور اس کی قسم لازم الوجود میں تباین کی نسبت کا ہونا لازم آیا اور یہی اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی غَیْرِہٖ ہے جو کہ باطل ہے۔

لِاَنَّانَقُوْلُ لَانُسَلِّم الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ آپ کا علی الاطلاق یہ کہنا کہ ''لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیت نہیں ہوتا مسلم نہیں اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث ہی ہی نہیں ہوتا اور لازم الوجود کا ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث ہی ہی نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ بھی نہ ہو، اس لئے کہ لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث الوجود ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جو ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث الوجود ہو وہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث الجملہ بھی ہوا کرتی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ لازم الوجود بھی ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ ہوتا ہے اور مقسم یعنی عرض لازم میں بھی ممتنع الانفاک عن الماہیت فی الجملہ ہونا ہی مراد ہے لہذا مقسم عرض لازم اور قسم لازم الوجود میں تباین نہ ہوا اور اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی غَیْرِہٖ لازم نہیں آیا۔

فَاِنَّ مَایُمْتَنِعُ اِنْفِکَاکُہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کبریٰ (جو چیز ممتنع الانفکاک عن الماہیت الموجود ہو وہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ بھی ہوگی) کی دلیل دینا ہے کہ جو چیز ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث الوجود ہو وہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ بھی ہوگی اس لئے کہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث ہی ہی ہوگی یا ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث الوجود ہوگی، لہٰذا جو ممتنع الانفکاک من حیث

الوجود ہوگی وہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ بھی ہوگی کیونکہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت الموجودہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ ہی کی قسم ہے۔

☆ خلاصہ یہ نکلا کہ عرض لازم یعنی مقسم میں ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ مراد ہے عام ازیں کہ وہ ممتنع الانفکاک عن لاماہیت من حیث ہی ہی ہو یا ممتنع الانفکاک من حیث الوجود ہو، اول لازم الماہیت ہے اور ثانی لازم الوجود ہے لہٰذا مقسم ہر دونوں کو شامل ہے، اس سے اعتراض کی شق اول یعنی اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ والی خرابی بھی رفع ہو جائیگی، وہ اس طرح کہ مقسم (عرض لازم) ممتنع الانفکاک عن الماہیت فی الجملہ ہوتا ہے خواہ ممتنع الانفکاک عن الماہیت من حیث ہی ہی ہو یا ممتنع الانفکاک عن الماہیت خاص تو اس طرح مقسم اور قسم کے درمیان عینیت لازم نہ آئی بلکہ انکے درمیان عموم مطلق ہی کی نسبت ثابت ہوئی لہٰذا اِنْقِسَامُ الشَّیْءِ اِلٰی نَفْسِہٖ والا اعتراض بھی رفع ہو گیا۔

وَلَوْ قَالَ اللَّازِمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت کی درستگی کرنی ہے کہ اگر مصنف علیہ الرحمۃ لازم کی تعریف ''مُمْتَنِعُ الْاِنْفِکَاکِ عَنِ الْمَاهِیَّتِ'' کی بجائے ''مُمْتَنِعُ الْاِنْفِکَاکِ عَنِ الشَّیْءِ'' کرتے تو یہ اعتراض وارد نہ ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: ثُمَّ لَازِمُ الْمَاهِیَّةِ اِمَّا بَیِّنٌ اَوْ غَیْرُ بَیِّنٍ اَمَّا اللَّازِمُ الْبَیِّنُ فَهُوَ الَّذِیْ یَکْفِیْ تَصَوُّرُهٗ مَعَ تَصَوُّرِ مَلْزُوْمِهٖ فِیْ جَزْمِ الْعَقْلِ بِاللُّزُوْمِ بَیْنَهُمَا کَالْاِنْقِسَامِ بِمُتَسَاوِیَیْنِ لِلْاَرْبَعَةِ فَاِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْاَرْبَعَةَ وَتَصَوَّرَ الْاِنْقِسَامَ بِمُتَسَاوِیَیْنِ جَزَمَ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهِمَا بِاَنَّ الْاَرْبَعَةَ مُنْقَسِمَةٌ بِمُتَسَاوِیَیْنِ وَاَمَّا اللَّازِمُ الْغَیْرُ الْبَیِّنِ فَهُوَ الَّذِیْ یَفْتَقِرُ فِیْ جَزْمِ الذِّهْنِ بِاللُّزُوْمِ بَیْنَهُمَا اِلٰی وَسْطٍ کَتَسَاوِی الزَّوَایَا الثَّلٰثِ لِلْقَائِمَتَیْنِ لِلْمُثَلَّثِ فَاِنَّ مُجَرَّدَ تَصَوُّرِ الْمُثَلَّثِ وَتَصَوُّرِ تَسَاوِی الزَّوَایَا لِلْقَائِمَتَیْنِ لِلْمُثَلَّثِ لَا یَکْفِیْ فِیْ جَزْمِ الذِّهْنِ بِاَنَّ الْمُثَلَّثَ مُتَسَاوِیَ الزَّوَایَا لِلْقَائِمَتَیْنِ بَلْ یَحْتَاجُ اِلٰی وَسْطٍ

﴿ترجمہ﴾: پھر لازم ماہیت یا بین ہے یا غیر بین لیکن لازم بین وہ ہے جس کا تصور مع تصور ملزوم کافی ہو ان دونوں کے درمیان لزوم متحقق ہونے کے یقین میں جیسے انقسام بمتساوبین اربعہ کے لئے کہ جو شخص اربعہ کا تصور کرلے وہ انقسام بمتساوبین کا تو یقین کریگا صرف ان کے تصور کی وجہ سے اس بات کا کہ اربعہ منقسم بمتساوبین ہے اور لازم غیر بین وہ ہے جو محتاج ہو ان دونوں کے درمیان لزوم ہونے کے یقین میں کسی دلیل کا جیسے زاویا قائمتین کا مساوی ہونا مثلث کیلئے صرف مثلث اور تساوی زاویا قائمتین کا تصور کافی نہیں ہے اس بات کے یقین میں کہ مثلث متساوی الزاویا قائمتین ہوتی ہے بلکہ یہ محتاج دلیل ہے۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ لَازِمُ الْمَاهِيَّةِ اِمَّابَيِّنٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ لازم ماہیت کی تقسیم کرنی ہے۔ کہ لازم الماہیت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) لازم بین۔ (۲) لازم غیر بین۔ انکی تعریفیں اور مثالیں ابھی ماقبل متن میں گزریں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَهٰهُنَا نَظْرٌ وَهُوَ اَنَّ الْوَسْطَ عَلٰى مَافَسَّرَهُ الْقَوْمُ مَا يَقْتَرِنُ بِقَوْلِنَا لِاَنَّهُ حِيْنَ يُقَالُ لِاَنَّهُ كَذَا مَثَلًا اِذَا قُلْنَا الْعَالَمُ مُحْدَثٌ لِاَنَّهُ مُتَغَيِّرٌ فَالْمُقَارِنُ بِقَوْلِنَا لِاَنَّهُ وَهُوَ الْمُتَغَيِّرُ وَسْطٌ وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ اِفْتِقَارِ اللُّزُوْمِ اِلٰى وَسْطٍ اَنَّهُ يَكْفِيْ فِيْهِ مُجَرَّدُ تَصَوُّرِ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ لِجَوَازِ تَوَقُّفِهٖ عَلٰى شَيْءٍ اٰخَرَ مِنْ حَدْسٍ اَوْ تَجْرِبَةٍ اَوْ اِحْسَاسٍ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ فَلَوْ اِعْتَبَرْنَا الْاِفْتِقَارَ اِلَى الْوَسْطِ فِيْ مَفْهُوْمِ غَيْرِ الْبَيِّنِ لَمْ يَنْحَصِرْ لَازِمُ الْمَاهِيَّةِ فِي الْبَيِّنِ وَغَيْرِهٖ لِوُجُوْدِ قِسْمٍ ثَالِثٍ

﴿ترجمہ﴾: یہاں نظر ہے اور وہ یہ کہ وسط بمطابق قوم کی تفسیر کے وہ ہے جو ہمارے قول لانہ سے مقارن ہو جب کہ کہا جائے لانہ کذا مثلا جب ہم کہیں العالم محدث لانہ متغیر تو ہمارے قول لانہ سے جو مقارن ہے یعنی متغیر وہ وسط ہے اور وسط کی طرف لزوم کے عدم افتقار سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں صرف لازم وملزوم کا تصور کافی ہو کیونکہ جائز ہے وہ شئی آخر حدس۔ تجربہ اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو لہٰذا اگر غیر بین کے مفہوم میں افتقار الی الوسط کا ہم اعتبار کریں تو لازم ماہیت بین وغیر بین میں منحصر نہیں ہوگا کیونکہ اس کی ایک تیسری قسم پائی جاتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰهُنَا نَظْرٌ وَهُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: لازم الماہیت کو لازم بین اور غیر بین میں منحصر کرنا درست نہیں بلکہ ان کے علاوہ ایک تیسری قسم بھی ہے کیونکہ لازم غیر بین وہ ہے جو وسط کا محتاج ہو اور وسط سے مراد وہ ہے جو ہمارے قول العالم محدث لانہ متغیر میں لانہ سے مقارن ہو یعنی متغیر وسط ہے جسے حد اوسط اور دلیل بھی کہا جاتا ہے۔

الغرض! لزوم کا جزم دلیل سے حاصل ہوگا یا لازم وملزوم کے تصور سے حاصل ہوگا اول کو غیر بین اور دوم کو بین کہا جاتا ہے حالانکہ ایک تیسرا احتمال بھی ہے کہ لزوم کا جزم نہ محض تصور طرفین سے حاصل ہو اور نہ ہی دلیل کا محتاج ہو بلکہ امر آخر یعنی حدس

، تجربہ اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو۔

﴿جواب﴾: لازم غیر بین میں احتیاج الی الوسط کا اعتبار نہیں بلکہ یہ کہا جائے کہ لزوم کے جزم کے لئے صرف تصور طرفین کافی ہوگا یا نہیں اگر کافی ہو تو لازم بین ہے اور اگر کافی نہیں تو لازم غیر بین ہے لیکن وہ جن کا لزوم دلیل یا حدس یا تجربہ یا احساس وغیرہ پر موقوف ہو وہ سب غیر بین میں داخل ہونگے لہذا تیسری قسم پیدا نہیں ہوگی۔

فَلَوْ اعْتَبَرْنَا الْاِفْتِقَارَ الخ: اس عبارت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم میں فساد کا سبب لازم غیر بین کی تعریف ہے کہ اس میں افتقار کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے بہتر یہی ہے کہ اس تعریف کو نکال دیا جائے لیکن صاحب قسطاس کے کلام سے مستفاد ہے کہ فساد کا سبب لازم غیر بین کی تعریف نہیں بلکہ لازم بین کی تعریف ہے کہ اس تعریف میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے بہتر یہ ہے کہ بین کی تعریف مَالَا یَفْتَقِرُ اِلَی الْوَسَطِ سے کی جائے، علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ کا بھی یہی موقف ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَقَدْ يُقَالُ الْبَيِّنُ عَلَى اللَّازِمِ الَّذِيْ يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ مَلْزُوْمِهٖ تَصَوُّرُهٗ كَكَوْنِ الْاِثْنَيْنِ ضِعْفًا لِلْوَاحِدِ فَاِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْاِثْنَيْنِ اَدْرَكَ اَنَّهٗ ضِعْفُ الْوَاحِدِ وَالْمَعْنَى الْاَوَّلُ اَعَمُّ لِاَنَّهٗ مَتٰى يَكْفِيْ تَصَوُّرُ الْمَلْزُوْمِ فِي اللُّزُوْمِ يَكْفِيْ تَصَوُّرُ اللَّازِمِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَلَيْسَ كُلَّمَا يَكْفِي التَّصَوُّرَانِ يَكْفِيْ تَصَوُّرٌ وَاحِدٌ وَالْعَرَضُ الْمُفَارِقُ اِمَّا سَرِيْعُ الزَّوَالِ كَحُمْرَةِ الْخَجِلِ وَصُفْرَةِ الْوَجِلِ وَاِمَّا بَطِيْءُ الزَّوَالِ كَالشَّيْبِ وَالشَّبَابِ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ لَيْسَ بِحَاصِرٍ لِاَنَّ الْعَرَضَ الْمُفَارِقَ هُوَ مَا لَا يَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الشَّيْءِ وَمَا لَا يَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الشَّيْءِ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ مُنْفَكًّا حَتّٰى يَنْحَصِرَ فِيْ سَرِيْعِ الْاِنْفِكَاكِ وَبَطِيْئِهٖ لِجَوَازِ اَنْ لَا يَمْتَنِعَ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الشَّيْءِ وَيَدُوْمُ لَهٗ كَحَرَكَاتِ الْاَفْلَاكِ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی بولا جاتا ہے بین اس لازم پر کہ لازم ہو اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور جیسے اثنین کا دوگنا ہونا واحد کے لئے کیونکہ جو شخص اثنین کا تصور کرلے وہ اس کو واحد کا دوگنا پائیگا اور پہلے معنیٰ اعم ہیں کیونکہ جب لزوم میں صرف ملزوم کا تصور کافی ہوگا تو تصور لازم مع تصور ملزوم ضرور کافی ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کہ جب دو تصور کافی ہو تو صرف ایک تصور بھی کافی ہو اور عرض مفارق یا سریع الزوال ہوگا جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی یا بطی الزوال ہوگا جیسے بڑھاپا اور جوانی اور یہ تقسیم غیر حاصر ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کا انفکاک شی سے ممتنع نہ ہو اور جس کا انفکاک شی سے ممتنع نہ ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ منفک ہو یہاں تک کہ وہ سریع الزوال اور بطی الزوال میں منحصر ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ شی سے اس کا انفکاک ممتنع نہ ہو لیکن وہ شی کے لئے دائمی ہو جیسے حرکات افلاک۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُقَالُ الْبَيِّنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ لازم بین کا دوسرا معنی بیان کرنا ہے، اور اس پر مثال پیش کرنی ہے اور لازم بین بالمعنی الاول اور لازم بین بالمعنی الثانی کے درمیان نسبت بیان کرنی ہے جس کا بیان متن میں گزرا۔

وَالْعَرْضُ الْمُفَارِقُ إِمَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عرض مفارق کی تقسیم کرنی ہے۔

کہ عرض مفارق کی دو قسمیں ہیں۔(۱) سریع الزوال (۲) بطئی الزوال۔ جن کی توضیح متن میں گزر چکی ہے۔

وَهٰذَا التَّقْسِيمُ لَيْسَ بِحَاصِرٍ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ عرض مفارق کی تقسیم پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ مصنفؒ نے عرض مفارق کو سریع الزوال اور بطئی الزوال کی طرف جو تقسیم کیا ہے یہ تقسیم حاصر نہیں یعنی اپنی تمام اقسام کو شامل نہیں اس لئے کہ یہاں ایک تیسری قسم بھی پیدا ہو سکتی ہے وہ اس طرح کہ آپ نے عرض مفارق کی تعریف کی ہے کہ ''عرض مفارق وہ کلی عرضی ہے جس کا شی ء سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو بلکہ ممکن ہو اور شی ء معروض سے ممتنع الانفکاک نہ ہونے سے اور ممکن الانفکاک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جدا بھی ہو اس لئے کہ ممکن کے لئے وقوع ضروری نہیں بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی عرضی ایسی ہو جس کا شئی معروض سے جدا ہونا ممتنع تو نہ ہو، لیکن جدا بھی نہ ہوتی ہو جیسے حرکتِ فلک کا آسمان سے جدا ہونا ممتنع تو نہیں بلکہ ممکن ہے لیکن جدا نہیں ہوتی، جب تیسری قسم ثابت ہو گئی تو ثابت ہو گیا کہ عرض مفارق کا انحصار دو قسموں میں یعنی سریع الزوال وبطی ءالزوال میں باطل ہے اس لئے کہ ان دونوں میں زوال وانفکاک واقع ہے۔

﴿جواب﴾: بعض لوگوں نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ بعض محققین کے ہاں کلی دائم العروض عرض مفارق کی قسم نہیں ہے بلکہ عرض لازم کی قسم ہے، کہ عرض مفارق کی اولاً دو قسمیں ہیں دائم العروض اور غیر دائم العروض۔ پھر غیر دائم العروض کی دو قسمیں ہیں سریع الزوال، بطئی الزوال جیسا کہ متن کی تشریح میں گزرا، اب یہ تقسیم حاصر ہے اور اپنی تمام اقسام کو شامل ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

خاصہ اور عرض عام کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ اللَّازِمِ وَالْمُفَارِقِ إِنِ اخْتَصَّ بِأَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ فَهُوَ الْخَاصَّةُ كَالضَّاحِكِ وَإِلَّا فَهُوَ الْعَرْضُ الْعَامُ كَالْمَاشِيْ وَتُرْسَمُ الْخَاصَّةُ بِأَنَّهَا كُلِّيَّةٌ مَقُوْلَةٌ عَلٰى مَاتَحْتَ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ فَقَطْ قَوْلًا عَرْضِيًّا وَالْعَرْضُ الْعَامُّ بِأَنَّهُ كُلِّيٌّ مَّقُوْلٌ عَلٰى أَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ وَغَيْرِهَا قَوْلًا عَرْضِيًّا فَالْكُلِّيَّاتُ إِذْنْ خَمْسٌ نَوْعٌ وَجِنْسٌ وَفَصْلٌ وَخَاصَّةٌ وَعَرْضٌ عَامٌ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ لازم ومفارق میں سے ہر ایک اگر خاص ہوا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ تو وہ خاصہ ہے جیسے ضاحک ورنہ وہ عرض عام ہے جیسے ماشی اور خاصہ کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحدہ کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول ہو اور عرض عام کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحدہ اور اس کے غیر کے افراد پر بطرق قول عرضی مقول ہو، پس اس وقت کلیات پانچ ہو گئیں۔ نوع جنس فصل خاصہ عرض عام۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عرض مفارق کی تقسیم کرنی ہے کہ عرض لازم اور عرض مفارق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ۔ (۲) عرض عام۔

وجہ حصر: عرض لازم اور عرض مفارق میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک حقیقت کے افراد کیساتھ خاص ہوگا، یا ایک حقیقت کے افراد کیساتھ خاص نہیں ہوگا بلکہ کئی حقیقتوں کے افراد کو شامل ہوگا، اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے۔

خاصہ کی تعریف:

وَتُرْسَمُ الْخَاصَّةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خاصہ کی تعریف کرنی ہے۔

کہ خاصہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بولی جائے عرضی طور پر بولا جانا۔

جیسے ضاحک یہ انسان کا خاصہ ہے اس لئے کہ یہ صرف ایک ہی حقیقت کے افراد پر عرضی طور پر بولا جاتا ہے۔

عرض عام کی تعریف:

وَالْعَرْضُ الْعَامُّ بِاَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عرض عام کی تعریف کرنی ہے۔

عرض عام وہ کلی ہے جو کئی حقیقتوں کے افراد پر عرضی طور پر بولی جائے۔ جیسے ماشی یہ انسان کے لئے عرض عام ہے اس لئے کہ یہ صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کئی حقیقتوں کے افراد پر عرضی طور پر بولا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلْكُلِّيُّ الْخَارِجُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ سَوَاءٌ كَانَ لَازِمًا اَوْ مُفَارِقًا اِمَّا خَاصَّةٌ اَوْ عَرْضٌ عَامٌ لِاَنَّهٗ اِنِ اخْتَصَّ بِاَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ فَهُوَ الْخَاصَّةُ كَالضَّاحِكِ فَاِنَّهٗ مُخْتَصٌّ بِحَقِيْقَةِ الْاِنْسَانِ وَاِنْ لَّمْ يَخْتَصَّ بِهَا بَلْ يَعُمُّهَا وَغَيْرَهَا فَهُوَ الْعَرْضُ الْعَامُّ كَالْمَاشِيْ فَاِنَّهٗ شَامِلٌ لِلْاِنْسَانِ وَغَيْرِهٖ وَتُرْسَمُ الْخَاصَّةُ بِاَنَّهَا كُلِّيَّةٌ مَقُوْلَةٌ عَلٰى اَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ فَقَطْ قَوْلًا عَرْضِيًّا فَالْكُلِّيَّةُ مُسْتَدْرَكَةٌ عَلٰى مَا مَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ وَقَوْلُنَا فَقَطْ يُخْرِجُ الْجِنْسَ وَالْعَرْضَ الْعَامَّ لِاَنَّهُمَا مَقُوْلَانِ عَلٰى حَقَائِقَ مُخْتَلِفَةٍ وَقَوْلُنَا قَوْلًا عَرْضِيًّا يُخْرِجُ النَّوْعَ وَالْفَصْلَ لِاَنَّ قَوْلَهُمَا عَلٰى مَا تَحْتَهُمَا ذَاتِيٌّ لَا عَرْضِيٌّ وَيُرْسَمُ الْعَرْضُ الْعَامُّ بِاَنَّهٗ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى اَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ وَغَيْرِهَا قَوْلًا عَرْضِيًّا فَبِقَوْلِنَا وَغَيْرِهَا يَخْرُجُ النَّوْعُ وَالْفَصْلُ وَالْخَاصَّةُ لِاَنَّهَا لَا تُقَالُ اِلَّا عَلٰى اَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ فَقَطْ وَبِقَوْلِنَا قَوْلًا عَرْضِيًّا يَخْرُجُ الْجِنْسُ لِاَنَّ قَوْلَهٗ ذَاتِيٌّ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق ہو تو خاصہ ہے یا عرض عام کیونکہ وہ اگر خاص ہو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ تو وہ خاصہ ہے جیسے ضاحک کہ وہ حقیقت انسان کے ساتھ خاص ہے اور اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ غیر کو بھی شامل ہو تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی کہ وہ شامل ہے انسان کو اور اس کے غیر کو اور خاصہ کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول ہو پس لفظ کلی تو بے فائدہ ہے جیسا کہ کئی بار گزر چکا اور لفظ فقط جنس اور عرض عام کو نکال دیتا ہے کیونکہ وہ مختلف حقائق پر محمول ہوتے ہیں اور قولا عرضیا نوع اور فصل کو نکال دیتا ہے، کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی اور عرض عام کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول ہو پس وغیرھا کے ذریعے نوع، فصل اور خاصہ نکل گیا کیونکہ یہ صرف ایک حقیقت والے افراد پر مقول ہوتے ہیں اور قولا عرضیا کے ذریعے جنس خارج ہو گئی کیونکہ اس کا مقول ہونا ذاتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلْکُلِّیُّ الْخَارِجُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن کی توضیح کرنی ہے۔

☆ کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو خواہ عرض لازم ہو یا عرض مفارق ہو اس کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) خاصہ۔ (۲) عرض عام۔ جنکی وجہ حصر اور تعریفات ابھی متن میں گزری ہیں۔

تعریفِ خاصہ کے فوائد قیود:

کُلِّیَّۃ کا ذکر فضول اور زائد ہے جیسا کہ کئی مرتبہ بیان ہوا ...... اس لئے کہ مَقُوْلَۃٌ عَلٰی اَفْرَادٍ کا ذکر اس کا ذکر کرنے سے بے نیاز کر دیتا ہے "فَـقَـطْ" یہ فصل اول ہے اس سے جنس اور عرض عام خارج ہو گئے اس لئے کہ یہ دونوں مختلف حقائق پر بولے جاتے ہیں ...... قَوْلًا عَرْضِیًّا یہ فصل ثانی ہے اس سے نوع اور فصل خارج ہو گئے کیونکہ اگر چہ وہ ایک حقیقت کے افراد پر بولے جاتے ہیں لیکن بطورِ عرضی کے نہیں بولے جاتے بلکہ بطورِ ذاتی کے بولے جاتے ہیں یعنی نوع اور فصل اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوتے ہیں جبکہ خاصہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے۔

تعریفِ عام کے فوائد قیود:

عرض عام کی بھی تعریف میں بھی لفظ کُلِّیٌّ فضول اور زائد ہے ...... وَغَیْرِھَا یہ فصل اول ہے اس سے نوع، فصل اور خاصہ خارج ہو گئے ...... اس لئے کہ یہ کئی حقائق کے افراد پر نہیں بولے جاتے بلکہ ایک حقیقت کے افراد بولے جاتے ہیں۔

قَوْلًا عَرْضِیًّا سے جنس خارج ہو گئی اس لئے کہ وہ اگر چہ کئی حقیقتوں کے افراد پر بولی جاتی ہے لیکن عرضی طور پر نہیں بولی جاتی بلکہ ذاتی طور پر بولی جاتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَا کَانَتْ هٰذِهِ التَّعْرِيْفَاتُ رُسُوْمًا لِلْكُلِّيَّاتِ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ لَهَا مَاهِيَّاتٌ وَرَاءَ تِلْكَ الْمَفْهُوْمَاتِ مَلْزُوْمَاتٌ مُسَاوِيَةٌ لَهَا فَحَيْثُ لَمْ يَتَحَقَّقْ ذَالِكَ اُطْلِقَ عَلَيْهَا اِسْمُ الرَّسْمِ وَهُوَ بِمَعْزَلٍ عَنِ التَّحْقِيقِ لِاَنَّ الْكُلِّيَّاتِ اُمُوْرٌ اِعْتِبَارِيَّةٌ حَصَلَتْ مَفْهُوْمَاتُهَا اَوَّلًا وُضِعَتْ اَسْمَاؤُهَا بِاِزَائِهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَانٍ غَيْرَ تِلْكَ الْمَفْهُوْمَاتِ فَيَكُوْنُ هِيَ حُدُوْدًا عَلٰى اَنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ بِاَنَّهَا حُدُوْدٌ لَا يُوْجِبُ الْعِلْمَ بِاَنَّهَا رُسُوْمٌ فَكَانَ الْمُنَاسِبُ ذِكْرُ التَّعْرِيْفِ الَّذِیْ هُوَ اَعَمُّ مِنَ الْحَدِّ وَالرَّسْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور تعریفات کلیات کے رسوم اس لئے ہیں کہ ممکن ہے ان کے لئے ان مفہومات کے علاوہ اور ماہیات ہوں جو ان مفہومات کیلئے ملزومات مساویہ ہوں تو چونکہ یہ امر محقق نہیں ہے اس لئے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا

مگر یہ بات تحقیق سے دور ہے اس لئے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں جن کے مفہومات اولاً حاصل ہوئے ہیں اور ان کے مقابلے میں ان کے اسماء وضع کیے گئے ہیں پس ان مفہومات کے علاوہ ان کے اور معانی نہیں ہیں لہٰذا یہ حدود ہوں گی علاوہ ازیں ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم ان کے رسوم ہونے کے علم کو واجب نہیں کرتا۔ پس مناسب ہوالفظ تعریف کو ذکر کرنا جو حد اور رسم سے عام ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا كَانَتْ هٰذِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کلیات خمسہ کی تعریفات کو رسوم کیساتھ تعبیر کیا ہے...... حدود کیساتھ تعبیر کیوں نہیں کیا یعنی کہیں رسموہ کہا اور کہیں ترسم کہا اور کہیں یرسم کہا اس کی کیا وجہ ہے۔

حد اور رسم میں فرق:

☆ قبل از جواب تمہیداً جان لیں کہ تعریف بالذاتیات کو حد کہتے ہیں اور تعریف باللازم اور تعریف بالخارج اور تعریف بالعارض کو رسم کہتے ہیں۔

﴿جواب﴾: ان کلیات کی تعریفات کو رسوم کیساتھ تعبیر کرنے اور حدود کیساتھ تعبیر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کلیات کی تعریفات میں مذکورہ مفہومات کا ان کلیات کے لئے ماہیات ہونا یقینی نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان مفہومات کے علاوہ ان کلیات کیلئے کوئی اور ماہیات ہوں اور یہ مذکورہ مفہومات ان ماہیات کو لازم ہوں اور انکے مساوی ہوں تو یہ تعریف باللازم ہوئی اور تعریف باللازم رسم ہوتی ہے، حد نہیں ہوتی۔

وَهُوَبِمَعْزَلٍ عَنِ التَّحْقِيقِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلیات خمسہ کی تعریفات کو رسوم کیساتھ تعبیر کرنے اور حدود کیساتھ تعبیر نہ کرنے کی جو دلیل اور وجہ بیان کی گئی ہے اسے دو وجہ سے رد کرنا ہے۔

﴿فائدہ﴾: امور اعتباریہ وہ امور ہیں کہ اولاً انکے مفہومات ذہن میں آتے ہیں پھر ان کے مقابلے میں اسماء کو وضع کیا جاتا ہے اور وہی مفہومات ان امور اعتباریہ کے لئے ماہیات ہوتے ہیں۔

1: کلیات خمسہ امور اعتبار ہیں کیونکہ پہلے انکے مفہومات ذہن میں آئے پھر ان کے مقابلے میں انکے اسماء کو وضع کیا گیا اور یہی مفہومات ان کلیات کیلئے ماہیات ہیں، ان مفہومات کے علاوہ اور کوئی معانی نہیں ہیں جو ان کلیات کی ماہیات ہوں پس جب یہی مفہومات ان کلیات خمسہ کیلئے ماہیات ہیں تو تعریف بالماہیت ہوئی اور تعریف بالماہیت حد ہوتی ہے نہ کہ رسم لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیے تھا کہ ان کلیات خمسہ کے مفہومات کو حدود کے ساتھ تعبیر کرتے۔

2: آپ نے کلیات کے مفہومات کو رسوم کے ساتھ تعبیر کرنے کی یہ وجہ بیان کی کہ ان کلیات کی تعریفات میں مذکورہ

مفہومات کا ان کے لئے ذاتیات و ماہیات ہونا متیقن و معلوم نہیں لیکن ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم اور عدم تیقن انکے رسوم ہونے کے علم و تیقن کو تو واجب نہیں کرتا، اسکی آسان سی توضیح یہ ہے کہ خالد کی بیماری کا عدم علم اس کی صحت کے علم کو مستلزم نہیں ،اس لئے کہ جس طرح انکا حدود ہونا غیر یقینی ہے اسی طرح انکا رسوم ہونا بھی تو غیر یقینی ہے لہذا مصنفؒ کو چاہیے تھا کہ کوئی ایسا لفظ بولتے جو دونوں کو شامل ہوتا اور وہ لفظ تعریف ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

حمل اور اس کی اقسام

﴿عبارت﴾: وَفِيْ تَمْثِيْلِ بِالنَّاطِقِ وَالضَّاحِكِ وَالْمَاشِيْ لَا بِالنُّطِقِ وَالضِّحْكِ وَالْمَشْيِ الَّتِيْ هِيَ مَبَادِيْهَا فَائِدَةٌ وَهِيَ اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِيْ حَمْلِ الْكُلِّيِّ عَلٰى جُزْئِيَّاتِهٖ حَمْلُ الْمُوَاطَاةِ وَهُوَ حَمْلُ هُوَ هُوَ لَا حَمْلُ الْاِشْتِقَاقِ وَهُوَ حَمْلُ هُوَ ذُوْ هُوَ وَالنُّطْقُ وَالضِّحْكُ وَالْمَشْيُ لَا يَصْدُقُ عَلٰى اَفْرَادِ الْاِنْسَانِ بِالْمُوَاطَاةِ فَلَا يُقَالُ زَيْدٌ نُطْقٌ بَلْ ذُوْ نُطْقٍ اَوْ نَاطِقٌ

﴿ترجمہ﴾: اور کلیات کی تمثیل میں ناطق وضاحک اور ماشی کے ساتھ نہ کہ نطق وضحک اور مشی کے ساتھ جو ان کے مبادی ہیں فائدہ ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں معتبر حمل مواطاۃ ہے یعنی حمل ھوھو ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو ھو اور نطق وضحک ومشی افراد انسان پر بطریق مواطاۃ صادق نہیں آتے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا ہے زید نطق ہے اور بلکہ نطق والا ہے یا ناطق کہا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَفِيْ تَمْثِيْلِ بِالنَّاطِقِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کلیات کی مثالیں ناطق، ضاحک اور ماشی وغیرہ کے ساتھ دی ہیں جبکہ مناطقہ نے ان کی مثالیں نطق، ضحک اور مشی وغیرہ کے ساتھ دی ہیں تو مصنف علیہ الرحمۃ نے ان کی مخالفت کیوں کی ہے؟

﴿جواب﴾: مناطقہ نے جس انداز سے مثالیں دی ہیں وہ طریقہ مسامحت پر مبنی ہے اگر ان سے مراد ان کے مشتقات یعنی ناطق، ضاحک اور ماشی ہی ہیں ......جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کلیات کی مثالیں ناطق، ضاحک اور ماشی کے ساتھ یعنی مشتقات کے ساتھ دی ہیں مصادر کے ساتھ نہیں دیں تاکہ مسامحت سے احتراز ہو جائے اور ضمناً ایک فائدہ بھی بیان ہو جائے، اس فائدے کے بیان سے پہلے ایک تمہیدی بات کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ حمل کہتے ہیں اِتِّحَادُ الْمُتَغَايِرَيْنِ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ فِي الْوُجُوْدِ کو یعنی مفہوم کے اعتبار سے دو متغائر چیزوں کا وجود میں متحد ہونا......پھر حمل کی دو قسمیں ہیں حَمْل بِالْمُوَاطَاة اور حَمْل بِالْاِشْتِقَاق۔

حمل بالمواطاۃ اور حمل بالاشتقاق

وہ حمل ہے جس میں ایک شیء دوسری شیء پر بلاواسطہ محمول ہو۔ جیسے زید ناطق اور حمل بالاشتقاق وہ حمل ہے جس میں ایک چیز دوسری چیز پر بواسطہ لام، ذو اور فی کے محمول ہو۔ جیسے زَیْدٌ ذو مال۔

✪ تو مصنف علیہ الرحمۃ نے کلیات خمسہ کی مثالیں ناطق وغیرہ کیساتھ دیکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ کلی کے اپنے جزئیات پر محمول ہونے میں حمل بالمواطاۃ معتبر ہے...... حمل بلاشتقاق معتبر نہیں۔

☆ جبکہ نطق، ضحک اور مشی کا حمل اپنی جزئیات پر حمل بالمواطاۃ ممکن ہی نہیں ...... اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے کلیات خمسہ کی مثالیں ناطق، ضاحک، ماشی کے ساتھ دیں اور نطق، ضحک، مشی کے ساتھ نہیں دیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلیات خمسہ کی وجہ حصر

﴿عبارت﴾: وَاِذَا قَدْ سَمِعْتَ مَا تَلَوْنَا عَلَيْكَ ظَهَرَ لَكَ اَنَّ تِلْكَ الْكُلِّيَّاتِ مُنْحَصِرَةٌ فِیْ خَمْسٍ نَوْعٍ وَجِنْسٍ وَفَصْلٍ وَخَاصَّةٍ وَعَرَضٍ عَامٍّ لِاَنَّ الْكُلِّیَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ نَفْسَ مَاهِيَةِ مَا تَحْتَهٗ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ اَوْ دَاخِلًا فِيْهَا اَوْ خَارِجًا عَنْهَا فَاِنْ كَانَ لَهٗ نَفْسَ مَاهِيَةِ مَا تَحْتَهٗ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ فَهُوَ النَّوْعُ وَاِنْ كَانَ دَاخِلًا فِيْهَا فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَنَوْعٍ اٰخَرَ فَهُوَ الْجِنْسُ اَوْ لَا يَكُوْنَ فَهُوَ الْفَصْلُ وَاِنْ كَانَ خَارِجًا عَنْهَا فَاِنِ اخْتَصَّ بِحَقِيْقَةٍ وَّاحِدَةٍ فَهُوَ الْخَاصَّةُ وَاِلَّا فَهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُ وَاعْلَمْ اَنَّ الْمُصَنِّفَ قَسَّمَ الْكُلِّیَّ الْخَارِجَ عَنِ الْمَاهِيَّةِ اِلَى اللَّازِمِ وَالْمُفَارِقِ وَقَسَّمَ كُلًّا مِّنْهُمَا اِلَى الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِّ فَيَكُوْنُ الْخَارِجُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ مُنْقَسِمًا اِلٰى اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ فَيَكُوْنُ اَقْسَامُ الْكُلِّیِّ اِذَنْ سَبْعَةٌ عَلٰى مُقْتَضٰى تَقْسِيْمِهٖ لَا خَمْسَةٌ فَلَا يَصِحُّ قَوْلُهٗ بَعْدَ ذَالِكَ فَالْكُلِّيَّاتُ اِذَنْ خَمْسٌ

﴿ترجمہ﴾: اور جب آپ سن چکے جو ہم نے بیان کیا تو آپ پر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ کلیات پانچ میں منحصر ہیں یعنی نوع جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام میں، کیونکہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو گی یا اس میں داخل ہو گی یا اس سے خارج ہو گی تو اگر کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر اس میں داخل ہو تو یا اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے تو وہ جنس یا نہیں ہے تو وہ فصل ہے اور اگر وہ اس ماہیت سے خارج ہو تو اگر ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے۔ اور آپ جان لیں! کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کلی کی تقسیم جو ماہیت سے خارج ہو لازم اور مفارق کی طرف کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کی طرف تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف

کی ہے لہذا خارج عن الماہیت چار قسموں کی طرف منقسم ہوئی تو کلی کی اقسام اس وقت اس کی تقسیم کے مقتضیٰ پر سات ہوئیں نہ کی پانچ پس اس کے بعد مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کلیات اس وقت پانچ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

ذَاقَدْسَمِعْتَ الخ :سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کلیات خمسہ کی وجہ حصر بالتفصیل بیان کرنی ہے۔

وجہ حصر : جب کلی کی نسبت اس کے افراد محققہ فی نفس الامر کی طرف کی جائے تو وہ کلی تین حال سے خالی نہیں ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی...... یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی...... یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی...... اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتو وہ نوع ہے...... اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوتو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں ...... وہ کلی اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزءمشترک ہوگی یا تمام جزءمشترک نہیں ہوگی...... اگر تمام جزءمشترک ہوتو وہ جنس ہے...... اگر تمام جزءمشترک نہ ہوتو وہ فصل ہے...... اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوتو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں...... یا تو وہ ایک حقیقت والے افراد کیساتھ خاص ہوگی...... یا کئی حقیقتوں والے افراد پر بولی جائیگی ،بصورت اول خاصہ اور بصورت ثانی عرض عام ہے۔

وَ اعْلَمْ اَنَّ الْمُصَنِّفَ قَسَّمَ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کی تقسیم سے کلیات کا پانچ میں منحصر ہونا ثابت نہیں ہوتا...... بلکہ کلیات کا سات ہونا لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کلی خارج عن الماہیت کی تقسیم اولاً عرض لازم اور عرض مفارق کی طرف کی ہے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی ہے، اس طرح کلی عرضی کی چار قسمیں بن گئیں ......اور کل ! کلیات سات ہوگئیں...... پھر اس کے بعد مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ فالکلیات اذن خمس کہ کلیات پانچ ہیں کیسے درست ہوسکتا ہے؟ مناسب یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمۃ یوں کہتے کہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو خواہ عرض لازم ہو یا عرض مفارق ہو اس کلی کی دو قسمیں ہیں (یعنی خاصہ وعرض عام کو بلاواسطہ کلی عرضی کی اقسام بناتے نہ کہ عرض لازم وعرض مفارق کی) تو پھر کلیات پانچ ہی رہتیں اور کلیات کا سات ہونا لازم نہ آتا اور اعتراض وارد نہ ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

وجودِ خارجی کے اعتبار سے کلی کی اقسام ستہ

﴿عبارت﴾: **قَالَ اَلْفَصْلُ الثَّالِثُ فِیْ مَبَاحِثِ الْکُلِّیِّ وَالْجُزْئِیِّ وَهُوَ خَمْسَةٌ اَلْاَوَّلُ الْکُلِّیُّ قَدْیَکُوْنُ مُمْتَنِعَ الْوُجُوْدِ فِی الْخَارِجِ لَا لِنَفْسِ مَفْهُوْمِ اللَّفْظِ کَشَرِیْكِ الْبَارِیْ عَزَّاسْمُهٗ وَقَدْیَکُوْنُ مُمْکِنَ الْوُجُوْدِ وَلٰکِنْ لَایُوْجَدُ کَالْعَنْقَاءِ وَقَدْیَکُوْنُ الْمَوْجُوْدُمِنْهُ**

وَاحِدًا فَقَطْ مَعَ امْتِنَاعِ غَيْرِهٖ كَالْبَارِئِ عَزَّاسْمُهٗ اَوْمَعَ اِمْكَانِهٖ كَالشَّمْسِ وَقَدْيَكُوْنُ الْمَوْجُوْدُمِنْهُ كَثِيْرًا اِمَّامُتَنَاهِيًا كَالْكَوَاكِبِ السَّبْعَةِ السَّيَّارَةِ اَوْغَيْرَمُتَنَاهٍ كَالنُّفُوْسِ النَّاطِقَةِ عِنْدَبَعْضِهِمْ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ فصل سوم کلی اور جزئی کے مباحث میں ہے اور وہ پانچ ہیں، بحث اول کلی ہے جو کبھی ممتنع الوجود ہوتی ہے خارج میں نہ کہ نفس مفہوم لفظ کی وجہ سے جیسے شریک باری عزاسمہ اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے لیکن نہیں پائی جاتی ہے جیسے عنقاء اور کبھی اس کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے اس کے غیر کے امتناع کے ساتھ جیسے باری عزاسمہ یا اس کے غیر کے امکان کے ساتھ جیسے شمس اور کبھی اس کے افراد کثیرہ پائے جاتے ہیں یا متناہی ہو کر جیسے کواکب سبع سیارہ یا غیر متناہی ہو کر جیسے نفوس ناطقہ بعض مناطقہ کے نزدیک۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ الْفَصْلُ الثَّالِثُ فِی الخ: رسالہ شمسیہ جو کہ قطبی کا متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اور ان تین مقالات میں سے جو پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے وہ چار فصول پر مشتمل ہے، پہلی فصل الفاظ کے بیان میں تھی اور دوسری فصل معانی مفردہ کے بیان میں تھی، اب یہاں سے تیسری فصل کو بیان فرمارہے ہیں جو کہ مباحث کلی و جزئی کے بیان میں ہے، مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اس فصل میں کلی و جزئی سے متعلق پانچ بحثیں کی جائیں گی، یہاں پر پہلی بحث کا بیان ہے جو وجود خارجی کے اعتبار سے کلی کی تقسیم پر مشتمل ہے۔

☆ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ وجود خارجی کے اعتبار سے کلی کی چھ قسمیں ہیں۔

جنکی وجہ حصر یہ ہے کہ کلی وجود خارجی کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں ممتنع الوجود ہوگی...... یا ممکن الوجود گی...... اگر ممتنع الوجود ہو تو پہلی قسم ہے جیسے شریک باری تعالیٰ...... اور اگر ممکن الوجود ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں...... خارج میں کوئی فرد پایا جائیگا یا کوئی فرد نہیں پایا جائیگا...... اگر خارج میں کوئی فرد نہ پایا جائے تو یہ دوسری قسم ہے جیسے عنقاء...... اور اگر خارج میں کوئی فرد پایا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں...... یا تو ایک فرد پایا جائیگا یا کثیر افراد پائے جائیں گے...... اگر ایک فرد پایا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، کہ دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہوگا یا ممتنع ہوگا...... اگر دوسرے فرد کا پایا جانا ممتنع ہو تو یہ تیسری قسم ہے جیسے وجود باری تعالیٰ...... اور اگر دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہو تو یہ چوتھی قسم ہے جیسے شمس...... اور اگر خارج میں کثیر افراد پائے جائیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، کہ وہ متناہی ہو کر پائے جائیں گے یا غیر متناہی ہو کر پائے جائینگے...... اگر متناہی ہو کر پائے جائیں یہ پانچویں قسم ہے جیسے کواکب سبعہ سیارہ (سورج، چاند، مریخ، زہرہ، عطارد، زحل اور مشتری۔) اور اگر غیر متناہی ہو کر پائے جائیں تو یہ چھٹی قسم ہے جیسے نفوس ناطقہ (ان مناطقہ کے ہاں کہ جنکے ہاں عالم قدیم) اور جیسے معلومات باری تعالیٰ۔

لَالِنَفْسِ مَفْهُوْمِ اللَّفْظِ الخ: یعنی کلی کا ممتنع الوجود فی الخارج ہونا یا ممکن الوجود فی الخارج ہونا کلی کے نفس مفہوم کی

وجہ سے نہیں ہوتا اور اس میں کلی کے نفس مفہوم کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ قَدْعَرَفْتَ فِیْ اَوَّلِ الْفَصْلِ الثَّانِیْ اَنَّ مَاحَصَلَ فِی الْعَقْلِ فَهُوَمِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ حَاصِلٌ فِی الْعَقْلِ اِنْ لَمْ یَکُنْ مَانِعًامِنْ اِشْتِرَاکِهٖ بَیْنَ کَثِیْرِیْنَ فَهُوَ الْکُلِّیُّ وَاِنْ کَانَ مَانِعًامِنَ الْاِشْتِرَاکِ فَهُوَ الْجُزْئِیُّ فَمَنَاطُ الْکُلِّیَّةِ وَالْجُزْئِیَّةِ اِنَّمَاهُوَ الْوُجُوْدُ الْعَقْلِیُّ وَاِمَّااَنْ یَّکُوْنَ الْکُلِّیُّ مُمْتَنِعَ الْوُجُوْدِ فِی الْخَارِجِ اَوْ مُمْکِنَ الْوُجُوْدِفِیْهِ فَاَمْرٌ خَارِجٌ عَنْ مَفْهُوْمِهٖ وَاِلٰی هٰذَااَشَارَبِقَوْلِهٖ وَالْکُلِّیُّ قَدْیَکُوْنُ مُمْتَنِعَ الْوُجُوْدِ فِی الْخَارِجِ لَالِنَفْسِ مَفْهُوْمِ اللَّفْظِ یَعْنِیْ اِمْتِنَاعَ وُجُوْدِالْکُلِّیِّ اَوْ اِمْکَانَ وُجُوْدِهٖ شَیْءٌ لَایَقْتَضِیْهِ نَفْسُ مَفْهُوْمِ الْکُلِّیِّ بَلْ اِذَاجَرَّدَالْعَقْلُ النَّظْرَاِلَیْهِ اِحْتَمَلَ عِنْدَهٗ اَنْ یَّکُوْنَ مُمْتَنِعَ الْوُجُوْدِ فِی الْخَارِجِ وَاَنْ یَّکُوْنَ مُمْکِنَ الْوُجُوْدِ فِیْهِ فَالْکُلِّیُّ اِذَانَسَبْنَاهُ اِلَی الْوُجُوْدِ الْخَارِجِیِّ اِمَّااَنْ یَّکُوْنَ مُمْکِنَ الْوُجُوْدِ فِی الْخَارِجِ اَوْ مُمْتَنِعَ الْوُجُوْدِ فِی الْخَارِجِ اَلثَّانِیْ کَشَرِیْکِ الْبَارِیْ عَزَّاِسْمُهٗ وَالْاَوَّلُ اِمَّااَنْ یَّکُوْنَ مَوْجُوْدًا فِی الْخَارِجِ اَوْلَاالثَّانِیْ کَالْعَنْقَاءِ وَالْاَوَّلُ اِمَّااَنْ یَّکُوْنَ مُتَعَدِّدَ الْاَفْرَادِفِی الْخَارِجِ اَوْلَایَکُوْنَ مُتَعَدِّدَ الْاَفْرَادِفَاِنْ لَّمْ یَکُنْ مُتَعَدِّدَ الْاَفْرَادِفِی الْخَارِجِ بَلْ یَکُوْنُ مُنْحَصِرًافِیْ فَرْدٍ وَّاحِدٍ فَلَایَخْلُوْاِمَّااَنْ یَّکُوْنَ مَعَ اِمْتِنَاعِ غَیْرِهٖ مِنَ الْاَفْرَادِ فِی الْخَارِجِ اَوْیَکُوْنُ مَعَ اِمْکَانِ غَیْرِهٖ فَالْاَوَّلُ کَالْبَارِیْ عَزَّاِسْمُهٗ وَالثَّانِیْ کَالشَّمْسِ وَاِنْ کَانَ لَهٗ اَفْرَادٌ مُّتَعَدِّدَةٌ مَوْجُوْدَةٌ فِی الْخَارِجِ فَاِمَّااَنْ یَّکُوْنَ اَفْرَادُهٗ مُتَنَاهِیَةً اَوْغَیْرَمُتَنَاهِیَةٍ وَالْاَوَّلُ کَالْکَوَاکِبِ السَّیَّارَةِ فَاِنَّهٗ کُلِّیٌّ لَهٗ اَفْرَادٌ مُنْحَصِرَةٌ فِی الْکَوَاکِبِ السَّبْعَةِ السَّیَّارَةِ وَالثَّانِیْ کَالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ فَاِنَّ اَفْرَادَهَاغَیْرُمُتَنَاهِیَةٍ عَلٰی مَذْهَبِ بَعْضٍ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ فصل دوم کے شروع میں آپ پہچان چکے کہ جو عقل میں حاصل ہوتو وہ عقل میں حاصل ہونے کی حیثیت سے اگر کثیرین کے درمیان اشتراک سے مانع نہ ہوتو وہ کلی ہے اور اگر اشتراک سے مانع ہوتو وہ جزئی ہے پس کلی اور جزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی ہے اور لیکن کلی کا خارج میں ممتنع الوجود یا ممکن الوجود ہونا تو یہ ایسا ہے جو اس کے مفہوم سے خارج ہے۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول سے کہ ''کلی کبھی خارج میں ممتنع الوجود ہوتی ہے نہ کہ نفس مفہوم لفظ کی وجہ سے،، اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی کلی کے وجود کا امتناع یا اس کا امکان ایک ایسی شی ہے جس کا نفس مفہوم کلی مقتضی نہیں بلکہ عقل جب اس کو نفس مفہوم کے لحاظ سے دیکھے تو اس کے نزدیک خارج میں ممتنع الوجود بھی ہو سکتی ہے اور ممکن الوجود بھی، پس کلی کو جب ہم منسوب کریں وجود خارجی کی طرف تو وہ خارج میں یا ممکن الوجود ہے یا ممتنع الوجود

دوم جیسے شریک باری تعالیٰ اور اول یا موجود فی الخارج ہے یا نہیں دوم جیسے عنقاء اور اول یا خارج میں متعدد الافراد ہے یا غیر متعدد الافراد اگر خارج میں متعدد الافراد نہیں بلکہ فرد واحد میں منحصر ہے تو دو حال سے خالی نہیں، خارج میں دیگر افراد کے امتناع کے ساتھ ہے، یا ان کے امکان کے ساتھ اول جیسے باری عزاسمہ ہے۔ یا ان کے امکان کے ساتھ اول جیسے باری عزاسمہ، اور دوم جیسے شمس اور خارج میں اس کے متعدد افراد موجود ہوں تو اس کے افراد متناہی ہوں گے یا غیر متناہی اور اول جیسے کواکب سیارہ کہ وہ کلی ہے جس کے افراد سات سیاروں میں منحصر ہیں اور دوم جیسے نفس ناطقہ کہ اس کے افراد بر مسلک بعض غیر متناہی ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ قَدْعَرَفْتَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ وجودِ خارجی کے اعتبار سے کلی کی تقسیم کرنی ہے۔ جس سے قبل ایک تمہید بیان کر رہے ہیں کہ جو چیز عقل میں حاصل ہو وہ عقل میں حاصل ہونے کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں...... یا مانع عن الشرکت بین الکثیرین ہوگی...... یا مانع عن الشرکت بین الکثیرین نہیں ہوگی...... اگر مانع عن الشرکت بین الکثیرین ہو تو جزئی ہے...... اور اگر مانع عن الشرکت بین الکثیرین نہ ہو تو کلی ہے...... اس سے معلوم ہوا کہ کلیت اور جزئیت کا مدار وجودِ عقلی پر ہے...... کیونکہ وجود عقلی کلیت اور جزئیت کے مفہوم کے لوازم بینہ میں سے ہے یعنی جب بھی کوئی شیء عقل میں آتی ہے تو عقل ان میں سے کچھ پر کلی ہونے کا اور کچھ پر جزئی ہونے کا حکم لگاتی ہے قطع نظر اس سے کہ وہ خارج میں ممتنع الوجود ہے یا ممکن الوجود۔ اور رہا کلی کا ممتنع الوجود فی الخارج ہونا اور ممکن الوجود فی الخارج ہونا تو یہ کلی کے مفہوم سے امر خارج ہے یعنی کلی کا نفس مفہوم اس کا تقاضا نہیں کرتا، اسی بات کی طرف مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول **قَدْیَکُوْنُ مُمْتَنِعَ الْوُجُوْدِ فِی الْخَارِجِ لَالِنَفْسِ الْمَفْهُوْمِ** سے اشارہ کیا ہے یعنی کلی کا ممتنع الوجود فی الخارج ہونا اور ممکن الوجود فی الخارج ہونا یہ کلی کے نفس مفہوم سے خارجی چیز ہے بلکہ عقل محض کلی کے نفسِ مفہوم کو دیکھے تو ہر کلی عقل کے نزدیک ممتنع الوجود فی الخارج ہونے کا احتمال بھی رکھتی ہے اور ممکن الوجود فی الخارج ہونے کا احتمال بھی رکھتی ہے۔

فَالْکُلِّیُّ اِذَانَسَبْنَاهُ اِلَی الخ: کلی کی وجود خارجی کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں جنکی وجہ حصر مع امثلہ ابھی ماقبل متن میں گزری۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلی طبعی، کلی منطقی اور کلی عقلی

﴿عبارت﴾: قَالَ الثَّانِيْ اِذَا قُلْنَا لِلْحَيَوَانِ مَثَلًا بِاَنَّهٗ كُلِّيٌّ فَهُنَاكَ اُمُوْرٌ ثَلٰثَةٌ اَلْحَيَوَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ وَكَوْنُهٗ كُلِّيًّا وَالْمُرَكَّبُ مِنْهُمَا وَالْاَوَّلُ يُسَمّٰى كُلِّيًّا طَبْعِيًّا وَالثَّانِيْ يُسَمّٰى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا وَالثَّالِثُ يُسَمّٰى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا وَالْكُلِّيُّ الطَّبْعِيُّ مَوْجُوْدٌ فِي الْخَارِجِ لِاَنَّهٗ جُزْءٌ مِّنْ هٰذَا الْحَيَوَانِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ مَوْجُوْدٌ فِي الْخَارِجِ وَاَمَّا الْكُلِّيَّانِ الْاٰخِيْرَانِ فَفِيْ وُجُوْدِهِمَا فِي الْخَارِجِ خِلَافٌ وَالنَّظْرُ فِيْهِ خَارِجٌ عَنِ الْمَنْطِقِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ بحث دوم یہ ہے کہ جب ہم مثلاً حیوان کے متعلق یہ کہیں کہ وہ کلی ہے تو یہاں تین امور ہوتے ہیں اول حیوان من حیث ھوھو، دوم اس کا کلی ہونا سوم ان دونوں کا مجموعہ تو اول کو کلی طبعی اور دوم کو کلی منطقی اور سوم کو کلی عقلی کہا جاتا ہے اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے کیونکہ وہ ہذا الحیوان کا جزء ہے جو موجود فی الخارج ہے اور موجود کا جزء خارج میں موجود ہوتا ہے اور لیکن آخری دونوں کلیاں تو ان دونوں کے خارج میں موجود ہونے کے متعلق اختلاف ہے اور اس کے متعلق بحث کرنا منطق سے خارج ہے۔

﴿تشریح﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ نے کلی کے متعلق پانچ ابحاث کا وعدہ کیا تھا جن میں سے ایک بحث کا تو بیان ہو چکا، اب یہاں سے دوسری بحث کا بیان ہو رہا ہے جس میں تین باتیں ہوں گی۔

1: مثال کے طور پر جب ہم اَلْحَيَوَانُ كُلِّيٌّ کہیں تو ہمیں اس میں تین امور حاصل ہونگے۔

(۱) اَلْحَيَوَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ...... حیوان اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ہے یعنی حیوان کی ماہیت۔

(۲) حیوان کا کلی ہونا یعنی کلی کا مفہوم...... اس کے مواد میں سے کسی مادہ کی طرف تعرض کیے بغیر۔

(۳) ان دونوں کا مجموعہ یعنی معروض (یعنی حیوان من حیث ہو ہو) اور عارض (یعنی کلی کا مفہوم) دونوں کا مجموعہ۔

جیسے اَلْحَيَوَانُ الْكُلِّيُّ...... اول کا نام کلی طبعی، ثانی کا نام کلی منطقی اور ثالث کا نام کلی عقلی ہے، دوسرے لفظوں میں اسے ہم یوں تعبیر کر سکتے ہیں کہ کلی کے مفہوم کو کلی منطقی اور کلی کے مفہوم کے مصداق کو کلی طبعی اور مفہوم و مصداق کے مجموعہ کو کلی عقلی کہا جاتا ہے۔

2: صاحب شمسیہ کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن ہو کر خارج میں موجود ہوتی ہے۔

لِاَنَّهٗ جُزْءٌ مِّنَ الْحَیَوَانِ سے اس کی دلیل کا بیان ہے کہ کلی طبعی مثلا اَلْحَیَوَانُ یہ هٰذَا الْحَیَوَانُ (جزئی محسوس) کا جزء ہے اور هٰذَا الْحَیَوَانُ (جزئی محسوس) خارج میں موجود ہے اور قاعدہ ہے کہ جُزْءُ الْمَوْجُوْدِ فِی الْخَارِجِ مَوْجُوْدٌ فِی الْخَارِجِ لہٰذا حیوان بھی خارج میں ہوگا، پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے۔

3: وَاَمَّا الْکُلِّیَّانِ الْاَخِیْرَانِ الخ رہی بات! آخری دو کلیوں کی یعنی کلی عقلی اور کلی منطقی کی..... تو انکے موجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے، اور اس اختلاف سے بحث کرنا خروج عن الفن ہے اس لئے ہم اسکو بیان نہیں کرتے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اِذَا قُلْنَا الْحَیَوَانُ مَثَلًا کُلِّیٌّ فَهُنَاكَ اُمُوْرٌ ثَلٰثَةٌ اَلْحَیَوَانُ مِنْ حَیْثُ هُوَ هُوَ وَمَفْهُوْمُ الْکُلِّیِّ مِنْ غَیْرِ اِشَارَةٍ اِلٰی مَادَّةٍ مِّنَ الْمَوَادِّ وَالْحَیَوَانُ الْکُلِّیُّ وَهُوَ الْمَجْمُوْعُ الْمُرَکَّبُ مِنْهُمَا اَیْ مِنَ الْحَیَوَانِ وَالْکُلِّی وَالتَّغَایُرُ بَیْنَ هٰذِهِ الْمَفْهُوْمَاتِ ظَاهِرٌ فَاِنَّهٗ لَوْ کَانَ الْمَفْهُوْمُ مِنْ اَحَدِهِمَا عَیْنَ الْمَفْهُوْمِ مِنَ الْاٰخَرِ لَزِمَ مِنْ تَعَقُّلِ اَحَدِهِمَا تَعَقُّلُ الْاٰخَرِ وَلَیْسَ کَذَالِكَ فَاِنَّ مَفْهُوْمَ الْکُلِّیِّ مَا لَا یَمْتَنِعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنْ وُقُوْعِ الشِّرْکَةِ فِیْهِ وَمَفْهُوْمَ الْحَیَوَانِ اَلْجِسْمُ النَّامِیُ الْحَسَّاسُ الْمُتَحَرِّكُ بِالْاِرَادَةِ وَمِنَ الْبَیِّنِ جَوَازُ تَعَقُّلِ اَحَدِهِمَا مَعَ الذُّهُوْلِ عَنِ الْاٰخَرِ فَالْاَوَّلُ یُسَمّٰی کُلِّیًّا طَبْعِیًّا لِاَنَّهٗ طَبِیْعَةٌ مِنَ الطَّبَائِعِ اَوْ لِاَنَّهٗ مَوْجُوْدٌ فِی الطَّبِیْعَةِ اَیْ فِی الْخَارِجِ وَالثَّانِیْ کُلِّیًّا مَنْطِقِیًّا لِاَنَّ الْمَنْطِقِیَّ اِنَّمَا یَبْحَثُ عَنْهُ وَمَا قَالَ اِنَّ الْکُلِّیَّ الْمَنْطِقِیَّ کَوْنُهٗ کُلِّیًّا فِیْهِ مُسَاهَلَةٌ اِذِ الْکُلِّیَّةُ اِنَّمَا هِیَ مَبْدَاهُ وَالثَّالِثُ کُلِّیًّا الْعَدَمِ تَحَقُّقِهٖ اِلَّا فِی الْعَقْلِ وَاِنَّمَا قَالَ الْحَیَوَانُ مَثَلًا لِاَنَّ اِعْتِبَارَ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ الثَّلٰثَةِ لَا یَخْتَصُّ بِالْحَیَوَانِ وَلَا بِمَفْهُوْمِ الْکُلِّی بَلْ یَتَنَاوَلُ سَائِرَ الْمَاهِیَاتِ وَمَفْهُوْمَاتِ الْکُلِّیَّاتِ حَتّٰی اِذَا قُلْنَا الْاِنْسَانُ نَوْعٌ حَصَلَ عِنْدَنَا نَوْعٌ طَبْعِیٌّ وَنَوْعٌ مَنْطِقِیٌّ وَنَوْعٌ عَقْلِیٌّ وَکَذَالِكَ فِی الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ وَغَیْرِهِمَا

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ جب ہم مثلا الحیوان کلی کہیں تو یہاں تین امور ہوں گے ایک حیوان من حیث ھو ھو اور دوسرا کلی کا مفہوم بغیر اشارہ کسی مادہ کی طرف مواد میں سے اور تیسرا الحیوان الکلی اور وہ مجموعہ مرکب ہے ان دونوں یعنی الحیوان اور الکلی سے اور ان امفہومات کے درمیان مغایر ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر ان سے ایک کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم ہوتو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم آئے گا حالانکہ ایسا نہیں اس لئے کہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو اور حیوان کا مفہوم جسم نامی، حساس۔ متحرک بالارادہ ہے، اور ان دونوں میں سے ایک کو سمجھنا دوسرے سے غافل ہونے کے ساتھ ممکن ہے تو اول کو طبعی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ایک حقیقت ہے حقائق میں سے اس لئے

کہ وہ خارج میں موجود ہے اور دوم کو کلی منطقی کہا جاتا ہے کیونکہ منطقی اس سے بحث کرتا ہے اور مصنفؒ نے جو یہ کہا کہ کلی منطقی اس کا کلی ہونا ہے اس میں مساہلت ہے کیونکہ کلی ہونا اس کا امبدا ہے اور سوم کو کلی عقلی کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا تحقق صرف عقل میں ہوتا ہے، اور الحیوان مثلاً اس لئے کہا ہے کہ ان امور ثلاثہ کا اعتبار نہ حیوان کے ساتھ خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام ماہیتوں اور مفہومات کلیہ کو شامل ہے یہاں تک کہ جب ہم الانسان نوع کہیں تو ہم کو نوع طبعی ونوع منطقی ونوع عقلی حاصل ہوگی اسی طرح جنس وفصل وغیرہما میں۔

اَقُوْلُ اِذَاقُلْنَاالْحَيَوَان الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماقبل متن کے پہلے حصے کی توضیح کرنی ہے ہیں۔ کہ جب ہم یوں کہیں ''اَلْحَيَوَانُ كُلِّيٌّ'' تو اس سے ہمیں تین امور حاصل ہونگے۔

(۱) اَلْحَيَوَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَهُوَ یعنی حیوان کی ماہیت۔

(۲) کلی کا مفہوم یعنی مَالَايَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنْ وُقُوْعِ الشِّرْكَةِ فِيْهِ کسی مادہ کی طرف اشارہ کئے بغیر۔

(۳) اور اَلْحَيَوَانُ الْكُلِّيُّ یعنی ان دونوں یعنی معروض (حیوان) اور عارض (کلی کا مفہوم) کا مجموعہ۔

وَالتَّغَايُرُ بَيْنَ هٰذِهٖ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ہم نے جو متن میں تین چیزیں ذکر کی ہیں، ان امور ثلاثہ کے درمیان عینیت نہیں بلکہ تغایر ہے اس لئے کہ اگر ان کے درمیان عینیت ہوتی تو ایک کے سمجھنے سے دوسرے کا سمجھنا لازم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں اس لئے کہ حیوان کا مفہوم ہے جسم نامی متحرک بالارادہ......اور کلی کا مفہوم ہے **مالا یمنع نفس تصور ہ عن وقوع الشرکة فیه**......اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ ایک کا سمجھنا دوسرے کے غافل ہونے کیساتھ جائز ہے پس جب ایک تعقل دوسرے کے ذہول کیساتھ جائز ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ انکے درمیان عینیت نہیں بلکہ ان کے درمیان تغایر ہے پس جب ان کے درمیان تغایر ہے تو جو! ان سے مرکب ہوگا وہ بھی ان دونوں کے متغایر ہوگا کیونکہ کل اپنے جزء کے متغایر ہوتا ہے۔

کلی طبعی، عقلی اور منطقی کی وجہ تسمیہ:

فَالْاَوَّلُ يُسَمّٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلی طبعی، عقلی، منطقی کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

کلی طبعی کی وجہ تسمیہ: کلی کے مصداق کو کلی طبعی اس لئے کہتے ہیں کہ طبعی بنا ہے طبیعت سے اور طبیعت کا ایک معنی حقیقت آتا ہے تو چونکہ یہ بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اس لئے اسے کلی طبعی کہتے ہیں خارج میں کلی کا مصداق اور معروض موجود ہوتا ہے اس لئے اس کا نام کلی طبعی رکھتے ہیں......طبعیت کا ایک معنیٰ خارج بھی آتا ہے تو چونکہ خارج میں کلی کا مصداق اور معروض موجود ہوتا ہے اس لئے اس کا نام کلی طبعی رکھتے ہیں۔

کلی منطقی کی وجہ تسمیہ: مفہوم کلی کو کلی منطقی اس لئے کہتے ہیں کہ منطقی اس کے مفہوم سے بحث کرتے ہیں۔ اور یہ وجہ بھی ہے کہ جب مناطقہ لفظ کلی بولتے ہیں تو اس سے انکی مراد کلی کا مفہوم مَالَايَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنْ وُقُوْعِ الشِّرْكَةِ فِيْهِ ہوتا ہے اس

لئے کلی کے مفہوم کو کلی منطقی کہتے ہیں۔

کلی عقلی کی وجہ تسمیہ: کہ خارج میں اس کوئی وجود نہیں ہے بلکہ اسکا تعقل اوراس کا وجود عقل میں ہوتا ہے، پس اسی وجہ سے اس کا نام کلی عقلی رکھتے ہیں۔

وَمَاقَالَ اِنَّ الْكُلِّی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت ''كَوْنُهٗ كُلِّيًّا'' پر اعتراض کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں تسامح ہے اس لئے کہ ان کے قول كَوْنُهٗ كُلِّيًّا سے معلوم ہوتا ہے کہ کلی منطقی! کلی کے کلی ہونے کو کہتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں اس لئے کہ کلیت مبدء ہے اور کلی مشتق ہے اور مشتق پر مبدء کا طلاق کرنا غلط ہے اسی وجہ سے شارح علیہ الرحمۃ نے مَفْهُوْمُ الْكُلِّی کہا تا کہ اس پر اعتراض وارد نہ ہو۔

تسامح کا معنیٰ: غیر مناسب کام کے ارتکاب کو تسامح کہتے ہیں۔

وَاِنَّمَاقَالَ الْحَيَوَانُ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ''مثلا کا لفظ لا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امور ثلاثہ کا اعتبار نہ تو صرف مادہ حیوان کیساتھ خاص ہے اور نہ ہی مفہوم کلی کیساتھ خاص ہے بلکہ تمام ماہیات کو شامل ہے اور تمام کلیات کے مفہومات کو شامل ہے مثلاً یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ نَوْعٌ تو اس میں بھی تین امور حاصل ہونگے۔

(۱) اَلْاِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَهُوَ یعنی انسان کی ماہیت اس کو نوع طبعی کہتے ہیں۔

(۲) نوع کا مفہوم یعنی ایسی کلی جو مَاهُوَ کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جنکی حقیقتیں متفق ہوں اس کو کلی عقلی کہتے ہیں۔

(۳) ان دونوں (انسان اور نوع کے مفہوم) کے مجموعہ یعنی اَلْاِنْسَانُ النَّوْعُ کو کلی عقلی کہتے ہیں، باقی کو اسی پر قیاس کرلیں یعنی فصل، خاصہ، عرض عام، اور جنس کو اس پر قیاس کرلو۔

☆ یادرہے ان امور ثلاثہ کا اعتبار جزئی میں بھی ہوتا ہے مثلا یوں کہیں زَيْدٌ جزئی تو اس سے تین امر حاصل ہونگے۔

(۱) زَيْدٌ مِنْ حَيْثُ هُوَهُوَ یہ جزئی طبعی ہے۔

(۲) زَيْدٌ کا مفہوم یعنی جسکا فرض صدق عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُمْتَنِع ہو، یہ جزئی منطقی ہے۔

(۳) ان دونوں کا مجموعہ یعنی عارض اور معروض کا مجموعہ جیسے زَيْدٌ الْجُزْئِيُّ اس کو جزئی عقلی کہتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

کلی منطقی اور عقلی کے اختلاف سے بحث خروج عن الفن کیوں؟

﴿عبارت﴾: وَالْكُلِّيُّ الطَّبْعِيُّ مَوْجُوْدٌ فِي الْخَارِجِ لِاَنَّ هٰذَا الْحَيَوَانَ مَوْجُوْدٌ وَالْحَيَوَانُ جُزْءٌ مِنْ هٰذَا الْحَيَوَانِ الْمَوْجُوْدِ وَجُزْءُ الْمَوْجُوْدِ مَوْجُوْدٌ فَالْحَيَوَانُ مَوْجُوْدٌ وَهُوَ الْكُلِّيُّ الطَّبْعِيُّ وَاَمَّا الْكُلِّيَّانِ الْاٰخَرَانِ اَيِ الْكُلِّيُّ الْمَنْطِقِيُّ وَالْكُلِّيُّ الْعَقْلِيُّ فَفِيْ وُجُوْدِهِمَا فِي الْخَارِجِ خِلَافٌ وَالنَّظْرُ فِيْ ذٰلِكَ خَارِجٌ عَنِ الصَّنَاعَةِ لِاَنَّهٗ مِنْ مَسَائِلِ الْحِكْمَةِ الْاِلٰهِيَّةِ الْبَاحِثَةِ عَنْ اَحْوَالِ الْمَوْجُوْدِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَوْجُوْدٌ وَهٰذَا مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ الْكُلِّيِّ الطَّبْعِيِّ فَلَا وَجْهَ لِاِيْرَادِهٖ هٰهُنَا وَاِحَالَتِهِمَا عَلٰى عِلْمٍ اٰخَرَ

﴿ترجمہ﴾: اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے کیونکہ ہذا الحیوان یعنی جزئی محسوس موجود ہے اور حیوان اس حیوان خاص کا جزء ہے اور موجود کا جزء موجود ہوتا ہے پس حیوان موجود ہے اور وہ کلی طبعی ہے اور لیکن آخری دونوں کلیاں یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی تو ان دونوں کے وجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے اور اس سے بحث کرنا فن سے خارج ہے کیونکہ وہ حکمت الٰہیہ کے مسائل سے ہے جو موجود من حیث انہ موجود کے احوال سے بحث کرتی ہے اور یہ وجہ مشترک ہے ان دونوں کے درمیان اور کلی طبعی کے درمیان۔ پس یہاں کوئی وجہ نہیں کلی طبعی سے بحث کرنے اور منطقی اور عقلی کو علم آخر پر محمول کرنے کی،

﴿تشریح﴾:

وَالْكُلِّيُّ الطَّبْعِي الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ متن کے دوسرے حصے کی توضیح کرنی ہے۔
کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں ہو کر خارج میں موجود ہوتی ہے اس کی دلیل ماقبل متن میں گزر چکی ہے۔

کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے میں تین مذہب ہیں۔

1: کہ کلی طبعی مستقلاً تو خارج میں موجود نہیں البتہ اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہے اور یہی مذہب اصح ہے۔

2: کہ کلی طبعی مستقلاً خارج میں موجود ہے۔

3: کلی طبعی قطعاً خارج میں موجود نہیں نہ مستقلاً اور نہ ہی اپنے افراد کے ضمن میں۔

وَاَمَّا الْكُلِّيَّانِ الْاٰخَرَانِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ متن کے تیسرے حصے کی توضیح کرنی ہے۔
کہ کلی منطقی اور کلی عقلی ان کے موجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے اور اس اختلاف سے بحث کرنا خروج عن الفن ہے اس لئے کہ یہ حکمت الٰہیہ کے مسائل میں سے ہے اور حکمت الٰہیہ میں موجود من حیث انہ موجود کے عوارض سے بحث کی

جاتی ہے،اور یہاں نہیں کی جاتی۔

وَهٰذَا مُشْتَرَكٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ! مصنف علیہ الرحمۃ پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جس طرح کلی عقلی اور کلی منطقی کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے سے بحث کرنا یہ حکمت الٰہیہ کے مسائل میں سے ہے اسی طرح کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے سے بحث کرنا بھی تو حکمت الٰہیہ کے مسائل میں سے ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کی بحث کو ذکر کیا ہے جبکہ کلی عقلی اور کلی منطقی کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کی بحث کو نہیں ذکر کیا۔

﴿جواب﴾: کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے کی دلیل مختصر تھی اسی وجہ سے اسکی بحث کو یہاں ذکر کر دیا۔اور جبکہ کلی عقلی اور کلی منطقی کے موجود فی الخارج ہونے کی دلیل طویل تھی، جس کے لئے اس کتاب میں گنجائش نہیں تھی، پس اسی وجہ سے ان دونوں کو یہاں ذکر نہیں کیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نِسبِ اربعہ کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ اَلثَّالِثُ الْكُلِّيَّانِ مُتَسَاوِيَانِ اِنْ صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ كَالْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ وَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا اِنْ صَدَقَ اَحَدُهُمَا عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كَالْحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ وَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِنْ وَجْهٍ اِنْ صَدَقَ كُلٌّ مِّنْهُمَا عَلٰى بَعْضِ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ فَقَطْ كَالْحَيَوَانِ وَالْاَبْيَضِ وَمُتَبَايِنَانِ اِنْ لَمْ يَصْدُقْ شَيْءٌ مِّنْهُمَا عَلٰى شَيْءٍ مِّمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ كَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ بحث سوم یہ ہے کہ دو کلیاں متساوی ہوں گی اگر ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہو جیسے انسان و ناطق اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہوگا اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کے ہر ایک پر صادق ہو عکس کے بغیر جیسے حیوان اور انسان اور ان میں عموم وخصوص من وجہ ہوگا اور اگر ان میں سے ہر ایک دوسری کے بعض پر صادق آئے جیسے حیوان اور ابیض اور متباینان ہونگی اگر ان دونوں میں سے کوئی دوسری کے کسی پر صادق نہ ہو جیسے انسان وفرس۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ اَلثَّالِثُ الْكُلِّيَّانِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مباحث خمسہ میں سے تیسری بحث کو ذکر کرنا ہے۔

☆ کہ دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) تساوی۔ (۲) عموم وخصوص مطلق۔ (۳) عموم وخصوص من وجہ۔ (۴) تباین۔

جنکی وجہ حصر یہ ہے ایک کلی کی جب دوسری کلی کی طرف نسبت کریں تو وہ دونوں کلیاں دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دونوں شے واحد پر اکٹھی صادق آئیگی...... یا دونوں شے واحد پر اکٹھی صادق نہیں آئینگی...... اگر دونوں شے واحد پر اکٹھی بالکل صادق نہ آئیں تو ان دونوں کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت! نسبت تباین ہے...... اور ایسی دو کلیاں متباینین کہلاتی ہیں جیسے انسان اور فرس۔ کہ انسان فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا...... اور فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

☆ اور اگر وہ دونوں کلیاں شے واحد پر اکٹھی صادق ہوں...... یعنی ان کے درمیان تصادق ہو...... تو پھر دونوں کلیاں دو

حال سے خالی نہیں ہوگی......یا تو ان دونوں کے درمیان تصادق کلی ہوگا......یا تصادق جزئی ہوگا......اگر تصادق کلی ہو یعنی ہر کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے تو ایسی دو کلیوں کو متساویین کہتے ہیں اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو انسبت تساوی کہتے ہیں جیسے انسان اور ناطق۔ کہ انسان کا ہر فرد ناطق ہوتا ہے اور ناطق کا ہر فرد انسان ہوتا ہے۔

☆ اور اگر ان دونوں کے درمیان تصادق جزئی ہو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں، تصادق جزئی جانبین سے ہوگا......یا جانب واحد سے ہوگا......اگر تصادق جزئی جانب واحد سے ہو یعنی ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے اور دوسری کلی پہلی کلی کے تمام افراد پر صادق آئے تو ایسی دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو نسبت عموم وخصوص مطلق کہتے ہیں اور وہ کلی جو دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آتی ہے اور بعض افراد پر صادق نہ آئے اسے اخص مطلق کہتے ہیں......اور وہ کلی جو دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اسے اعم مطلق کہتے ہیں......جیسے انسان اور حیوان ہر انسان حیوان ہوتا ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں ہوتا، پس انسان اخص مطلق اور حیوان اعم اطلق ہوا اور حیوان اعم مطلق ہوا

☆ اور اگر تصادق جزئی جانبین سے ہو یعنی دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے تو ایسی دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو نسبت عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں......اور ان میں سے ہر ایک کلی کو اعم من وجہ اور اخص من وجہ کہتے ہیں......جیسے حیوان اور ابیض کہ حیوان ابیض کے بعض افراد پر صادق آتا ہے جیسے بطخ اور بعض افراد پر صادق نہیں آتا جیسے سفید پتھر اور اسی طرح ابیض بھی حیوان کے بعض افراد پر صادق آتا ہے جیسے بطخ اور بعض افراد پر صادق نہیں آتا جیسے کالی بکری۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہونے کی وجہ

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلنِّسَبُ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ مُنْحَصِرٌ فِىْ اَرْبَعَةٍ اَلتَّسَاوِىْ وَالْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ الْمُطْلَقُ وَالْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ وَجْهٍ وَالتَّبَايُنُ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْكُلِّىَّ اِذَانُسِبَ اِلٰى كُلِّىٍّ اٰخَرَفَاِمَّااَنْ يَّصْدُقَاعَلٰى شَىْءٍ وَّاحِدٍ اَوْ لَمْ يَصْدُقَافَاِنْ لَمْ يَصْدُقَاعَلٰى شَىْءٍ اَصْلًافَهُمَامُتَبَايِنَانِ كَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ فَاِنَّهٗ لَا يَصْدُقُ الْاِنْسَانُ عَلٰى شَىْءٍ مِنْ اَفْرَادِ الْفَرَسِ وَبِالْعَكْسِ وَاِنْ صَدَقَ عَلٰى شَىْءٍ فَلَايَخْلُوْ اِمَّااَنْ يَّصْدُقَ كُلٌّ مِّنْهُمَاعَلٰى كُلِّ مَايَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ اَوْلَايَصْدُقُ فَاِنْ صَدَقَافَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ كَالْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ فَاِنَّ كُلَّ مَايَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاِنْسَانُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ وَبِالْعَكْسِ وَاِنْ لَمْ يَصْدُقْ فَاِمَّااَنْ يَّصْدُقَ اَحَدُهُمَاعَلٰى كُلِّ مَايَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُمِنْ غَيْرِ عَكْسٍ اَوْلَايَصْدُقُ فَاِنْ صَدَقَ

كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقٌ وَالصَّادِقُ عَلٰى كُلِّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ اَعَمُّ مُطْلَقًا وَالْاٰخَرُ اَخَصُّ مُطْلَقًا كَالْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ فَإِنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَلَيْسَ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانًا وَإِنْ لَمْ يَصْدُقْ كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِنْ وَجْهٍ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا اَعَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ مِنْ وَجْهٍ اَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ فَإِنَّهُمَا لَمَّا صَدَقَا عَلٰى شَيْءٍ وَلَمْ يَصْدُقْ اَحَدُهُمَا عَلٰى كُلِّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ كَانَ هُنَاكَ ثَلٰثُ صُوَرٍ إِحْدٰهُمَا مَا يَجْتَمِعَانِ فِيْهَا عَلَى الصِّدْقِ وَالثَّانِيَةُ مَا يَصْدُقُ فِيْهَا هٰذَا دُوْنَ ذَاكَ وَالثَّالِثَةُ مَا يَصْدُقُ فِيْهَا ذَاكَ دُوْنَ هٰذَا كَالْحَيَوَانِ وَالْاَبْيَضِ فَإِنَّهُمَا يَصْدُقَانِ مَعًا عَلَى الْحَيَوَانِ الْاَبْيَضِ وَيَصْدُقُ الْحَيَوَانُ بِدُوْنِ الْاَبْيَضِ عَلَى الْحَيَوَانِ الْاَسْوَدِ وَبِالْعَكْسِ فِي الْجَمَادِ الْاَبْيَضِ فَيَكُوْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا شَامِلًا لِلْاٰخَرِ وَغَيْرِهٖ فَالْحَيَوَانُ شَامِلٌ لِلْاَبْيَضِ وَغَيْرِ الْاَبْيَضِ وَالْاَبْيَضُ شَامِلٌ لِلْحَيَوَانِ اَوْ غَيْرِ الْحَيَوَانِ فَبِاعْتِبَارِ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا شَامِلٌ لِلْاٰخَرِ يَكُوْنُ اَعَمَّ مِنْهُ وَبِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ مَشْمُوْلٌ لَهٗ يَكُوْنُ اَخَصَّ مِنْهُ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ دوکلیوں میں نسبتیں چار میں منحصر ہیں یعنی تساوی، وعموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ، اور تباین...... اس لئے کہ ایک کلی کو جب دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ دونوں یا تو شے واحد پر صادق ہوں گی یا صادق نہیں ہوں گی پس اگر وہ دونوں شے واحد پر بالکل صادق نہ ہوں تو وہ دونوں متباین ہیں جیسے انسان وفرس کہ انسان، فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے، اور فرس، انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور اگر وہ دونوں کلیاں کسی شے پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں...... کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہے یا نہیں اگر دونوں صادق ہیں تو وہ دونوں متساویان ہیں جیسے انسان وناطق کہ جس پر انسان صادق آتا ہے اس پر ناطق بھی صادق آتا ہے، اسی طرح اس کا عکس ہے...... اور اگر صادق نہ ہو تو یا ان میں سے ایک اس پر صادق ہے جس پر دوسری صادق ہے بغیر عکس کے، یا صادق نہیں...... پس اگر صادق ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہوگا اور جو! ہر اس پر صادق ہو جس پر دوسری صادق ہے وہ اعم مطلق ہوگی اور دوسری اخص مطلق جیسے انسان وحیوان کہ ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان، انسان نہیں اور اگر صادق نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہوگا اور ان میں سے ہر ایک دوسری سے اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہوگی۔ کیونکہ جب وہ دونوں کلیاں ایک شے پر صادق ہوں اور ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ آئے تو یہاں تین صورتیں ہونگی ایک وہ جس میں دونوں صدق پر جمع ہوں دوم وہ جس میں یہ صادق ہو نہ کہ وہ، سوم وہ جس میں صادق ہو وہ نہ کہ یہ جیسے حیوان وابیض کہ وہ دونوں ایک ساتھ حیوان ابیض پر صادق ہیں اور حیوان صادق ہے ابیض کے بغیر حیوان اسود پر اس کا عکس ہے جماد بیض میں، پس ان میں سے ہر ایک دوسری کو اور

اس کے غیر کو شامل ہوگی چنانچہ حیوان شامل ہے ابیض وغیر ابیض کو اور ابیض شامل ہے حیوان وغیر حیوان کو تو اس اعتبار سے کہ ان میں سے ہر دوسرے کو شامل ہے اعم ہوگی اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے کے لئے مشمول ہے اخص ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلنِّسَبُ بَیْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسب اربعہ کا بیان کرنا ہے۔ جن کا بیان تفصیلاً ابھی متن میں گزرا۔

فَاِنَّھُمَا لَمَّا صَدَقَا الخ: ماقبل متن میں یہ بات گزری تھی کہ جن دو کلیوں کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو تو ان میں سے ہر ایک اعم من وجہ بھی ہوتی ہے......اور اخص من وجہ بھی ہوتی ہے۔

☆ تو یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ ہر کلی کے اعم من وجہ اور اخص من وجہ ہونے کی وجہ کو بیان کر رہے ہیں۔ کہ ایسی دو کلیاں جو شئے واحد پر تو صادق ہوں لیکن ان میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق نہ ہو یعنی ایسی دو کلیاں کہ جن کے درمیان جانبین سے تصادق جزئی کی نسبت ہو جیسے حیوان اور ابیض تو ایسی صورت میں تین مادے ہونگے ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی، مادہ اجتماعی یعنی وہ مادہ کہ جس میں دونوں کلیاں صادق آئیں جیسے بطخ کہ اس پر حیوان بھی صادق آتا ہے اور ابیض بھی صادق آتا ہے اور پہلا مادہ افتراقی یعنی وہ مادہ جس پر ایک کلی صادق آئے اور دوسری کلی صادق نہ آئے جیسے کالی بھینس کہ اس پر حیوان تو صادق آتا ہے لیکن ابیض صادق نہیں آتا......اور دوسرا مادہ افتراقی یعنی وہ مادہ جس پر دوسری کلی صادق آئے اور پہلی صادق نہ آئے جیسے سفید پتھر کہ اس پر ابیض تو صادق آتا ہے لیکن حیوان صادق نہیں آتا تو ان تینوں مادوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کو بھی شامل ہے جیسے حیوان یہ ابیض کو بھی شامل ہے جیسے بطخ کو شامل ہے اور ابیض کے غیر کو بھی شامل ہے جیسے کالی بھینس کو شامل ہے اور ابیض حیوان کو بھی شامل ہے جیسے بطخ کو شامل ہے اور حیوان کے غیر کو بھی شامل ہے جیسے سفید پتھر کو بھی شامل ہے تو اس اعتبار سے ہر کلی دوسری کلی کو شامل ہے، ہر کلی اعم ہوگی اور اس اعتبار سے کہ ہر کلی دوسری کلی کی مشمول ہے ہر کلی اخص بھی ہوگی......یعنی ہر کلی شامل ہونے کے اعتبار سے اعم ہے اور دوسری کی مشمول ہونے کے اعتبار سے اخص ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ ایسی دو کلیاں کہ جن کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو ان میں سے ہر کلی اعم من وجہ بھی ہوتی ہے اور اخص من وجہ بھی ہوتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نسب اربعہ کی شناخت کا طریقہ کار

﴿عبارت﴾: فَمَرْجِعُ التَّبَایُنِ اِلٰی سَالِبَتَیْنِ کُلِّیَّتَیْنِ مِنَ الطَّرْفَیْنِ کَقَوْلِنَا لَاشَیْءَ مِمَّا هُوَ اِنْسَانٌ فَهُوَ فَرَسٌ وَلَاشَیْءَ مِمَّا هُوَ فَرَسٌ فَهُوَ اِنْسَانٌ وَالتَّسَاوِیْ اِلٰی مُوْجِبَتَیْنِ

كُلِّيَّتَيْنِ كَقَوْلِنَا كُلُّ مَاهُوَ اِنْسَانٌ فَهُوَ نَاطِقٌ وَكُلُّ مَاهُوَ نَاطِقٌ فَهُوَاِنْسَانٌ وَالْعُمُوْمُ الْمُطْلَقُ اِلٰى مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ اَحَدٌ مِّنَ الطَّرَفَيْنِ وَسَالِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ مِنَ الطَّرَفِ الْاٰخَرِ كَقَوْلِنَا كُلُّ مَاهُوَاِنْسَانٌ فَهُوَ حَيَوَانٌ وَلَيْسَ بَعْضُ مَاهُوَحَيَوَانٌ فَهُوَاِنْسَانٌ وَالْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ اِلٰى سَالِبَتَيْنِ جُزْئِيَتَيْنِ وَمُوْجِبَةٍ جُزْئِيَةٍ كَقَوْلِنَا بَعْضُ مَاهُوَحَيَوَانٌ هُوَ اَبْيَضُ وَلَيْسَ بَعْضُ مَاهُوَحَيَوَانٌ هُوَاَبْيَضُ وَلَيْسَ بَعْضُ مَاهُوَاَبْيَضُ هُوَحَيَوَانٌ

﴿ترجمہ﴾: پس تباین کا مرجع طرفین سے دوسالبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے ہمارا اقول لاشیء مما ہوانسان فہوفرس اورلاشیء مما ھوفرس فہوانسان اور تساوی کا مرجع دوموجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کل ماہوانسان فہوناطق اورکل ماہوناطق فہوانسان اور عموم مطلق کا مرجع ایک جانب سے موجبہ کلیہ کی طرف ہے اور دوسری جانب سے سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے کل ماہو انسان فہوحیوان اورلیس بعض ماہوحیوان فہوانسان اورعموم من وجہ کا مرجع دوسالبہ جزئیہ اورایک موجبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے بعض ماہوحیوان ہوابیض اورلیس بعض ماہوحیوان ہوابیض اورلیس بعض ماہوابیض ہوحیوان۔

﴿تشریح﴾:

فَمَرْجِعُ التَّبَايُنِ الخ :سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ نسبت تباین کی پہچان کا معیاراورشناخت کاطریقہ کاربیان کرنا ہے کہ جن دوکلیوں سے دوسالبے کلیے تشکیل پائیں توان دوکلیوں کے درمیان نسبتِ تباین ہوگی مثلاً انسان اورفرس سے دوسالبے کلیے حاصل ہوتے ہیں۔جیسے کوئی بھی انسان فرس نہیں اورکوئی بھی فرس انسان نہیں۔لہٰذاانسان اورفرس میں نسبتِ تباین ہے۔

التَّسَاوِی الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ نسبت تساوی کی پہچان کا معیاراورشناخت کاطریقہ کاربیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں سے دوموجبے کلیے تشکیل پائیں ان دوکلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوگی مثلاً انسان اورناطق سے دوموجبے کلیے حاصل ہوتے ہیں۔جیسے ہرانسان ناطق ہےاورہرناطق انسان ہے۔لہٰذاانسان اورناطق میں نسبتِ تساوی ہے۔

الْعُمُوْمُ الخ: سے غرضِ شارح نسبتِ عموم وخصوص مطلق کی پہچان کا معیاراورشناخت کاطریقہءکاربیان کرنا ہے۔

یادرھے کہ جہاں پرنسبت عموم خصوص مطلق کی ہوتی ہے وہاں پردومادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اوردوسرامادہ افتراقی۔پس جن دوکلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی توان کے مادہ اجتماعی سے ایک ایساموجبہ کلیہ حاصل ہوگا کہ جسکاموضوع محمول کی بنسبت خاص ہوگامثلاً ہرانسان حیوان ہےاوران کے مادہ افتراقی سے ایک ایساسالبہ جزئیہ حاصل ہوگا کہ جس کاموضوع محمول کی بنسبت عام ہوتا ہے مثلاً بعض حیوان انسان نہیں۔

وَالْعُمُوْمُ مِنْ وَجْه الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ نسبت عام خاص من وجہ کی پہچان کا معیاراورشناخت کاطریقہ کار بیان کرنا ہے۔

یادرھے کہ جہاں پرنسبت عموم خصوص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں پرتین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اوردو

مادے افتراقی۔پس جن دوکلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کے مادہ اجتماعی سے ایک موجبہ جزئیہ حاصل ہوگا۔جیسے بعض حیوان ابیض ہیں۔اوران کے دونوں افتراقی مادوں سے دو سالبے جزئیے حاصل ہو سکتے۔جیسے بعض حیوان ابیض نہیں ہیں اور بعض ابیض حیوان نہیں ہیں۔

مرجع کا معنیٰ:

یہاں مَرْجِعُ سے مرادمرجع اصطلاحی (مَا یُرْجَعُ اِلَیْہِ) نہیں کیونکہ مرجع اصطلاحی کے صلہ میں اِلٰی نہیں آیا کرتا (اس لیے کہ مرجع اصطلاحی اسم مکان ہوتا ہے اور اسم مکان بمنزلہ جامد ہوتا ہے اور جامد کسی شے کے ذریعے متعدی نہیں ہوا کرتا) جبکہ یہاں صلہ میں اِلٰی ہے اس لئے اس کا معنیٰ ماحصل اور پہچان کیا گیا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نسبِ اربعہ کا اعتبار دوکلیوں میں ہی کیوں؟

﴿عبارت﴾: وَاِنَّمَا اعْتُبِرَتِ النِّسَبُ بَیْنَ الْکُلِّیَّتَیْنِ دُوْنَ الْمَفْھُوْمَیْنِ لِاَنَّ الْمَفْھُوْمَیْنِ اِمَّا کُلِّیَّانِ اَوْ جُزْئِیَّانِ اَوْ کُلِّیٌّ وَجُزْئِیٌّ وَالنِّسَبُ الْاَرْبَعُ لَایَتَحَقَّقُ فِی الْقِسْمَیْنِ الْاَخِیْرَیْنِ اَمَّا الْجُزْئِیَّانِ فَلِاَنَّھُمَا لَایَکُوْنَانِ اِلَّامُتَبَایِنَیْنِ وَاَمَّا الْجُزْئِیُّ وَالْکُلِّیُّ فَلِاَنَّ الْجُزْئِیَّ اِنْ کَانَ جُزْئِیًّا لِذَالِکَ الْکُلِّیِّ یَکُوْنُ اَخَصَّ مِنْہُ مُطْلَقًا وَاِنْ لَمْ یَکُنْ جُزْئِیًّا لَہٗ یَکُوْنُ مُبَایِنًا لَہٗ

﴿ترجمہ﴾: اور نسبتوں کا اعتبار دوکلیوں میں کیا گیا نہ کہ دومفہوموں میں کیونکہ دونوں مفہوم یا کلی ہوں گے یا جزئی یا ایک کلی ہوگا اور ایک جزئی اور چاروں نسبتیں متحقق نہیں ہوتی آخری دونوں قسموں میں لیکن دوجزئی میں تو اس لئے کہ وہ دونوں صرف متباین ہوتی ہیں،اور لیکن جزئی وکلی میں اس لئے کہ وہ جزئی اگر اس کلی کے لئے جزئی ہوتو وہ اس سے اخص مطلق ہوگی اور اگر اس کے لئے جزئی نہ ہوتو اس کیلئے مباین ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا اعْتُبِرَتِ النِّسَبُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: کہ آپ نے نسب اربعہ کا اعتبار دوکلیوں میں کیا،لیکن دومفہوموں میں نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟۔

﴿جواب﴾ کہ نسب اربعہ کا اعتبار دوکلیوں میں کرنے اور دومفہوموں میں نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر نسب اربعہ کا اعتبار دومفہوموں میں کیا جائے تو پھر مفہومین تین حال سے خالی نہیں۔

یا تو مفہومین کلیین ہونگے......یا جزئیین ہونگے......یا مفہومین میں سے ایک کلی ہوگا اور دوسرا جزئی ہوگا......

☆ آخری دوصورتوں میں نسب اربعہ کا تحقق ممکن ہی نہیں اس لئے کہ اگر مفہومین جزئین ہوں تو ان کے درمیان صرف ایک نسبت یعنی تباین کی نسبت ہی متحقق ہوگی جیسے زید اور بکر کہ انکے درمیان تباین کی نسبت ہے کیونکہ کوئی زید! بکر نہیں اا ور کوئی بکر زید نہیں ......اور اگر مفہومین میں ایک کلی ہو اور دوسری جزئی ہو تو ان کے درمیان صرف دو نسبتیں ہی متحقق ہو سکتی ہیں، ایک عموم خصوص مطلق کی اور دوسری تباین کی وہ اس طرح کہ مفہوم جزئی دو حال سے خالی نہیں...... کہ مفہوم کلی کا فرد ہوگا یا فرد نہیں ہوگا ،اگر مفہوم جزئی مفہوم کلی کا فرد ہو...... تو ان دونوں کے دمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی جیسے زید اور انسان کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ ہر زید انسان ہوتا ہے لیکن ہر انسان زید نہیں ہوتا پس انسان اعم مطلق ہے اور زید اخص مطلق ہے......اور اگر مفہوم جزئی مفہوم کلی کا فرد نہ ہو تو ان کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی۔ جیسے زید اور فرس کہ ان کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس لیے کہ کوئی زید فرس نہیں اور کوئی فرس زید نہیں تو چونکہ دوسری دونوں صورتوں میں نسب اربعہ کا متحقق ہونا ممکن ہی نہیں تھا اسی وجہ سے نسب اربعہ کا کلیین میں اعتبار کیا گیا اور مفہومین میں اعتبار نہیں کیا گیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

متساویین کی نقیضین کے مابین نسبت

﴿عبارت﴾: قَالَ وَنَقِيْضَا الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ وَاِلَّا لَصَدَقَ اَحَدُهُمَا عَلٰى بَعْضِ مَا كَذَبَ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ فَيَصْدُقُ اَحَدُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلٰى مَا كَذَبَ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ وَهُوَ مُحَالٌ وَنَقِيْضُ الْاَعَمِّ مِنْ شَيْءٍ مُطْلَقًا اَخَصُّ مِنْ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ مُطْلَقًا لِصِدْقِ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَوْلَا ذَالِكَ لَصَدَقَ عَيْنُ الْاَخَصِّ عَلٰى بَعْضِ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ وَذَالِكَ مُسْتَلْزِمٌ لِصِدْقِ الْاَخَصِّ بِدُوْنِ الْاَعَمِّ وَاِنَّهٗ مُحَالٌ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّهٗ لَوْلَا ذَالِكَ لَصَدَقَ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ وَذَالِكَ مُسْتَلْزِمٌ لِصِدْقِ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ الْاَعَمِّ وَهُوَ مُحَالٌ وَالْاَعَمُّ مِنْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهٍ لَيْسَ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا عُمُوْمٌ اَصْلًا لِتَحَقُّقِ مِثْلِ هٰذَا الْعُمُوْمِ بَيْنَ عَيْنَ الْاَعَمِّ مُطْلَقًا وَنَقِيْضُ الْاَخَصِّ مَعَ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ بَيْنَ نَقِيْضِ الْاَعَمِّ مُطْلَقًا وَعَيْنِ الْاَخَصِّ وَنَقِيْضَا الْمُتَبَايِنَيْنِ مُتَبَايِنَانِ تَبَايُنًا جُزْئِيًّا لِاَنَّهُمَا اِنْ لَمْ يَصْدُقَا مَعًا اَصْلًا عَلَى الشَّيْءِ كَاللَّاوُجُوْدِ وَاللَّاعَدَمِ كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ وَاِنْ صَدَقَا مَعًا كَاللَّااِنْسَانِ وَاللَّافَرَسِ كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَيُّنٌ جُزْئِيٌّ ضَرُوْرَةَ صِدْقِ اَحَدِ الْمُتَبَايِنَيْنِ مَعَ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ فَقَطْ فَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ لَازِمٌ جُزْئِيٌّ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ متساویین کی نقیضین متساویین ہیں ورنہ صادق آئے گا ان میں سے ایک بعض ان افراد پر جن پر دوسرا کاذب ہے پس صادق آئے گی متساویین میں سے ایک اس پر جس پر دوسرا کاذب ہے اور وہ محال ہے اور اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہے نقیض اخص سے بوجہ صادق آنے نقیض اخص کے ہر اس فرد پر جس پر اعم کی نقیض صادق آئے اس کے عکس کے بغیر لیکن اول تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو صادق آئے گا اخص کا عین ان بعض افراد پر جن پر اعم کی نقیض صادق ہے اور یہ اعم کے بغیر اخص کے صدق کو مستلزم ہے اور وہ محال ہے لیکن دوم تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اعم کی نقیض تمام ان افراد پر صادق آئے گی جن پر اخص کی نقیض صادق ہے اور یہ اعم کے کل افراد پر جو محال ہے اور اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے بوجہ متحقق ہونے اس قسم کے عموم کے اعم مطلق کے عین اور اخص کی نقیض کے درمیان باوجودیکہ اعم مطلق اور عین اخص کی نقیض کے درمیان تباین کلی ہے اور متباینین کی نقیضین متباینین ہوتی ہیں تباین جزئی اس لئے کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ ایک شیء پر صادق نہ آئیں جیسے لا وجود و لا عدم تو ان کے درمیان تباین کلی ہوگا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ صاق آئیں جیسے لا انسان و لا فرس تو ان کے درمیان تباین جزئی ہوگا بوجہ ضروری ہونے احد المتباینین کے صدق کے صرف نقیض اخر کے ساتھ تباین جزئی یقیناً لازم ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَنَقِيْضَا الْمُتَسَاوِيَيْنِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عینین کے درمیان نسبتوں کو بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے متن میں ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔

قَالَ وَنَقِيْضَا الْمُتَسَاوِيَيْنِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ متساویین کی نقیضوں کے درمیان نسبت مع الدلیل بیان کرنی ہے ہیں کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی یقیناً ان کی نقیضوں کے درمیان نسبتِ تساوی کی ہوگی یعنی جس شے پر بھی نقیضین میں سے ایک نقیض صادق آئے گی یقیناً اس شے پر دوسری نقیض صادق آئے گی۔ اس لیے کہ اگر اس شے پر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو پھر یقیناً وہ ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی اور اگر وہ نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ لہٰذا وہ نقیض دوسری نقیض کے صادق نہ آنے کی صورت میں لازماً دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو پھر یقیناً دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا۔ ورنہ اگر دوسری نقیض کا عین! پہلی نقیض کے ساتھ بھی اور پہلی نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ پس جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو اس سے اصل عینین میں بھی نسبتِ تساوی جاتی رہے گی (کیونکہ نسبتِ تساوی کے لیے ایک شے پر عینین کا صادق آنا ضروری ہے) اور یہ خلافِ مفروض ہے (کیونکہ پہلے عینین میں نسبتِ تساوی فرض کی جا چکی ہے) جو کہ باطل ہوتا ہے تو یہ بطلان اس وجہ سے لازم آیا کہ آپ نے

ہمارا دعویٰ کہ متساویین کی نقیضین کے درمیان نسبتِ تساوی ہوتی ہے اسے تسلیم نہیں کیا۔لہٰذا ہمارا دعویٰ سچا ہے کہ متساویین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے۔ جیسے ناطق اور انسان کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ انکی نقیضوں یعنی لاانسان اور لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہے یعنی جس فرد پر لاانسان صادق آئیگا اس پر لا ناطق بھی صادق آئیگا اس لئے کہ اگر لاانسان کسی فرد پر صادق آئے اور لا ناطق صادق نہ آئے تو پھر ناطق لاانسان کے ساتھ صادق آئیگا جب ناطق لاانسان کے ساتھ صادق آئیگا تو لامحالہ ناطق انسان کے بغیر بھی صادق آئیگا تو ناطق کا انسان کے بغیر صادق آنا یہ باطل ہے تو ثابت ہوگیا کہ جس فرد پر لاانسان صادق آئیگا تو اس پر لا ناطق بھی ضرور صادق آئیگا۔

ارتفاعِ نقیضین و اجتماعِ نقیضین : ارتفاعِ نقیضین ایسی دو چیزوں کا اکٹھا اٹھ جانا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں، اجتماعِ نقیضین: ایسی دو چیزوں کا اکٹھا جمع ہونا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں۔

وَنَقِيضُ الْأَعَمِّ مِنْ شَيْءٍ جن دو کلیوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عام خاص مطلق کی ہی نسبت ہوگی۔لیکن عینین کے عکس کے ساتھ اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہو جائیگی اور اخص مطلق کی نقیض اعم مطلق ہو جائیگی لہٰذا جس فرد پر اعم مطلق کی نقیض صادق آئیگی اس پر اخص مطلق کی نقیض بھی ضرور صادق آئیگی لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس فرد اخص مطلق کی نقیض صادق آئے اس پر اعم مطلق کی نقیض بھی صادق آئے، اب یہاں دو دعوے ہو گئے۔

1 جس چیز پر عام کی نقیض صادق آئے گی اس پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے گی۔

2 جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

پہلا **دعویٰ** یہ تھا کہ جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں خاص کی نقیض ضرور صادق آئے گی، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کسی شی ء پر عام کی نقیض تو صادق آئے اور خاص کی نقیض نہ صادق آئے، تو پھر وہاں خاص کا عین ضرور صادق آئے گا کیونکہ اگر خاص بھی نہ صادق آئے اور خاص کی نقیض بھی نہ صادق آئے تو یہ ارتفاعِ نقیضین ہے جو کہ محال ہے اور وہ عام کی نقیض جہاں صادق آئی ہے، وہاں عام نہیں صادق آسکتا کیونکہ اگر عام بھی پایا جائے اور عام کی نقیض بھی پائی جائے تو یہ اجتماعِ نقیضین ہے جو کہ محال ہے۔

تو جب عام کی نقیض کے ساتھ خاص کا عین صادق آئے گا تو یہ اصلاً ہی عام خاص نہیں رہیں گے، کیونکہ جہاں خاص ہو وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے جبکہ یہاں خاص پایا جارہا ہے، عام نہیں ہے حالانکہ اصلاً یہ عام وخاص مسلّم تھے، تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعوے کو تسلیم نہیں کیا، لہٰذا آپ کو ہمارا دعویٰ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جہاں عام کی نقیض پائی جائے گی، وہاں خاص کی نقیض ضرور پائی جائے گی۔

مثلاً حیوان اور انسان میں سے حیوان کی نقیض لاحیوان اور انسان کی نقیض لاانسان ہے، اب ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ جہاں لاحیوان پایا جائے گا وہاں لازماً لاانسان پایا جائے گا اگر آپ کہیں کہ لاحیوان تو پایا گیا لیکن لاانسان نہیں پایا گیا تو پھر انسان ضرور

پایا جائے گا ورنہ (انسان بھی نہ پایا گیا اور لا انسان بھی نہ پایا گیا) ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اب جہاں لاحیوان صادق آیا ہے وہاں حیوان صادق نہیں آسکتا، ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، تو اب لاحیوان اور انسان یہ دونوں جمع ہو جائیں گے، تو حیوان اور انسان اصلاً ہی عام خاص نہیں رہینگے، حالانکہ اصلاً تو یہ عام خاص مسلّم تھے، کہ جہاں انسان پایا جائے گا وہاں لازماً حیوان پایا جائے گا، لیکن یہاں انسان تو پایا گیا اور حیوان نہیں پایا گیا تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا لہٰذا مان لو! کہ جہاں لاحیوان پایا جائے گا وہاں لا انسان ضرور پایا جائے گا۔

دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر یہ مانا جائے، کہ جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی تو وہاں عام کی نقیض بھی پائی جائے گی، تو پھر دو موجبے کلیے بن جائیں گے، ایک موجبہ کلیہ وہ جس کو ابھی ہم ثابت کر چکے ہیں یعنی جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں خاص کی نقیض ضرور صادق آئے گی، اور دوسرا موجبہ کلیہ یہ ہوگا کہ جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی تو وہاں عام کی نقیض بھی پائی جائے گی۔

اور دو موجبے کلیے ان دو کلیوں کے بنتے ہیں کہ جن کے درمیان نسبتِ تساوی ہو یہ دو نقیضین بھی تو دو کلیاں ہیں، جب ان کے درمیان نسبتِ تساوی متحقق ہو جائے گی، تو ان کی نقیضوں (عینین) کے درمیان بھی نسبتِ تساوی متحقق ہو جائے گی، حالانکہ یہ بات مسلّم تھی کہ اصلاً وہ عینین (انسان، حیوان) عام وخاص مطلق تھے، تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا، لہٰذا آپ کو ماننا پڑے گا کہ کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

وَالْاَعَمُّ مِنْ شَیْءٍ مِنْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کہ وہ دو کلیاں جن کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو ان کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا نہ مطلقا اور نہ من وجہ۔

لِتَحَقُّقِ مِثْلِ هٰذَا الْعُمُوْمِ سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نے اس دعویٰ پر دلیل بیان کرنی ہے کہ عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے لیکن ان کی نقیضوں یعنی عین اخص اور نقیض اعم کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا نہ مطلقا اور نہ ہی من وجہ، اس دلیل میں دو دعوے ہو گئے۔

☆ دعویٰ اول یہ ہے کہ عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اس لئے کہ عین اعم اور نقیض اخص یہ دونوں اکٹھے کسی اور اخص پر صادق آتے ہیں اور عین اعم اور نقیض اخص کے بغیر اسی اخص پر صادق آتا ہے اور نقیض اخص عین اعم کے بغیر نقیض اعم پر صادق آتی ہے جیسے حیوان اور لا انسان ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ یہ دونوں فرس پر صادق آتے ہیں، اور حیوان لا انسان کے بغیر صادق آتا ہے زید میں اور لا انسان حیوان کے بغیر صادق آتا ہے شجر میں تو ثابت ہو گیا کہ عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے۔

☆ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ ان کی نقیضوں یعنی نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا نہ مطلقا اور نہ من وجہ

اس لئے کہ ان کے درمیان تباین کلی ہے کیونکہ جو لاحیوان ہوگا وہ انسان نہیں ہوگا اور جو انسان ہوگا وہ لاحیوان نہیں ہوگا تو ثابت ہو گیا کہ عین اخص اور نقیض اعم کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا نہ مطلقا اور نہ من وجہ تو پہلے والا دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ ایسی دو کلیاں کہ جن کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو ان کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا نہ مطلقا اور نہ من وجہ۔

وَنَقِيْضَا الْمُتَبَايِنَيْنِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ متباینین کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو مع الدلیل بیان کرنا ہے، کہ متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اس لئے کہ متباینین کی نقیضین دو حال سے خالی نہیں۔(۱) یا تو وہ دونوں شی واحد پر اکٹھے بالکل صادق نہ ہونگی جیسے لاوجود اور لاعدم شیء واحد پر اکٹھے بالکل صادق نہیں تو اس صورت میں ان دونوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی۔

(۲) یا متباینین کی نقیضین شی واحد پر اکٹھی صادق ہونگی جیسے لانسان، لافرس یہ شی واحد مثلا پتھر پر اکٹھی صادق آتی ہیں تو اس صورت میں ان کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوگی اس لئے کہ جب عینین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آئیگا تو لامحالہ دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئیگا پس جب ہر عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئیگا تو یقیناً نقیضین میں سے ہر ایک دوسری نقیض کے بغیر صادق آئیگی یہی تباین جزئی ہے الغرض دونوں صورتوں میں تباین جزئی یقیناً لازم ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ لَمَّافَرَغَ مِنْ بَيَانِ النِّسَبِ بَيْنَ النَّقِيْضَيْنِ فَنَقِيضَا الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ اَیْ يَصْدُقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ نَقِيْضَيِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ عَلٰى كُلِّ مَايَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاٰخَرِ وَاِلَّالَكَذَبَ اَحَدُ النَّقِيْضَيْنِ عَلٰى بَعْضِ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاٰخَرِ لٰكِنْ مَايَكْذِبُ عَلَيْهِ اَحَدُالنَّقِيْضَيْنِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ عَيْنُهٗ وَاِلَّالَكَذَبَ النَّقِيْضَانِ فَيَصْدُقُ عَيْنُ اَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ وَهٰذَاخُلْفٌ مَثَلًايَجِبُ اَنْ يَصْدُقَ كُلُّ لَااِنْسَانٍ لَانَاطِقٌ وَكُلُّ لَانَاطِقٍ اِنْسَانٌ وَاِلَّالَكَانَ بَعْضُ اللَّااِنْسَانِ لَيْسَ بِلَانَاطِقٍ فَيَكُوْنُ بَعْضُ اللَّااِنْسَانِ نَاطِقًاوَبَعْضُ النَّاطِقِ لَااِنْسَانًاوَهُوَمُحَالٌ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ مصنف علیہ الرحمۃ جب دو عینوں کے درمیان نسب اربعہ کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب نقیضوں کے درمیان نسبتوں کے بیان میں شروع ہونے لگے ہیں کہ متساویین کی نقیض متساویین ہوتی ہیں یعنی متساویین میں سے ہر ایک کی نقیض ان تمام افراد پر صادق آتی ہے جن پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے ورنہ احدالنقیضین بعض ان افراد پر صادق نہ ہوگی جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے لیکن جس پر احدالنقیضین صادق نہ آئے تو اس پر اس کا عین صادق آئے گا ورنہ دونوں نقیضین کا ذب ہو جائیں گی پس احدالمتساویین کا عین بعض ان افراد پر صادق آئیگا جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے اور یہ احدالمتساویین کے صدق کو مستلزم ہے دوسری کے بغیر حالانکہ یہ مفروض کے خلاف ہے

مثلا کل لا انسان لا ناطق اور کل لا ناطق لا انسان کا صادق ہونا ضروری ہے ورنہ البتہ بعض الانسان لیس بلا ناطق ہوگا تو بعض الا انسان ناطق ہوگا اور بعض ناطق الا انسان ہوگا اور وہ محال ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماقبل سے رابطہ قائم کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ عینین کے درمیان نسب اربعہ کو بیان کر لینے کے بعد اب ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں۔

فَنَقِيْضَا الْمُتَسَاوِيَيْن الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متساویین کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے ہیں جس کی تفصیل ماقبل متن کے تحت بیان ہو چکی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اعم اخص مطلق کی نقیضین کے مابین نسبت

﴿عبارت﴾: وَنَقِيْضُ الْاَعَمِّ مِنْ شَيْءٍ مُّطْلَقًا اَخَصُّ مِنْ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ مُطْلَقًا اَيْ يَصْدُقُ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ وَلَيْسَ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَوْلَمْ يَصْدُقْ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ لَصَدَقَ عَيْنُ الْاَخَصِّ عَلٰى بَعْضِ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ فَيَصْدُقُ الْاَخَصُّ بِدُوْنِ الْاَعَمِّ وَهُوَ مُحَالٌ كَمَا نَقُوْلُ يَصْدُقُ كُلُّ لَا حَيَوَانٍ لَا اِنْسَانٌ وَاِلَّا لَكَانَ بَعْضُ اللَّاحَيَوَانِ اِنْسَانًا فَبَعْضُ الْاِنْسَانِ لَا حَيَوَانٌ هٰذَا خُلْفٌ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ قَوْلُنَا لَيْسَ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ الْاَعَمِّ لَصَدَقَ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ الْاَعَمِّ بِعَكْسِ النَّقِيْضِ وَهُوَ مُحَالٌ فَلَيْسَ كُلُّ لَا اِنْسَانٍ لَا حَيَوَانًا وَاِلَّا لَكَانَ كُلُّ لَا اِنْسَانٍ لَا حَيَوَانًا وَيَنْعَكِسُ اِلٰى كُلِّ حَيَوَانٍ اِنْسَانٌ اَوْ نَقُوْلُ اَيْضًا قَدْ ثَبَتَ اَنَّ كُلَّ نَقِيْضِ الْاَعَمِّ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ فَلَوْ كَانَ كُلُّ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ نَقِيْضَ الْاَعَمِّ لَكَانَ النَّقِيْضَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ فَيَكُوْنُ الْعَيْنَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ هٰذَا خُلْفٌ اَوْ نَقُوْلُ الْعَامُ صَادِقٌ عَلٰى بَعْضِ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ تَحْقِيْقًا لِلْعُمُوْمِ فَلَيْسَ بَعْضُ نَقِيْضِ الْاَخَصِّ نَقِيْضَ الْاَعَمِّ بَلْ عَيْنُهٗ وَفِيْ قَوْلِهٖ لَصَدَقَ نَقِيْضُ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيْضُ الْاَعَمِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ تَسَامُحٌ لِجَعْلِ الدَّعْوٰى جُزْءٌ مِّنَ الدَّلِيْلِ وَهُوَ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور شی کے اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہے یعنی اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہو اور یہ نہیں کہ جس پر اخص کی نقیض صادق ہو اس پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو، لیکن اول اس لئے کہ اخص کی نقیض ہر اس پر صادق نہ ہو جس پر اعم کی نقیض صادق ہے تو اخص کا عین اس بعض پر صادق ہوگا جس پر اعم کی نقیض صادق ہے تو اخص، اعم کے بغیر صادق ہوگا اور یہ محال ہے چنانچہ آپ کہیں گے کل لاحیوان لا انسان صادق ہے ورنہ لبعض لاحیوان انسان ہوگا لہٰذا بعض انسان لاحیوان ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور لیکن امر ثانی تو اس لئے کہ اگر صادق نہ ہو ہمارا قول لَیْسَ كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْاَخَصِّ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْاَعَمِّ تو اعم کی نقیض ہر اس فرد پر ہوگی جس پر اخص کی نقیض صادق آئے پس اخص کا عین عکس نقیض کے طور پر کل اعم پر صادق آئے گا اور وہ محال ہے لہٰذا ہر لا انسان لاحیوان نہیں ورنہ ہر لا انسان، لاحیوان ہوگا جو کل حیوان انسان کی طرف منعکس ہوگا، ہم یوں بھی کہیں گے یہ بات ثابت ہے کہ ہر اعم کی نقیض ہے، اب اگر ہر اخص کی نقیض ہو جائے تو دونوں نقیضیں متساوی ہونگی پس دونوں عین بھی متساوی ہوں گی یہ خلاف مفروض ہے، یا ہم کہیں گے کہ عام صادق ہے اخص کی نقیض کے بعض پر عموم برقرار رکھتے ہوئے پس اخص کی نقیض کا بعض اعم کی نقیض نہ ہوگا بلکہ اس کا عین ہوگا، اور مصنفؒ کے قول لَصَدَقَ نَقِيضُ الْاَخَصِّ عَلٰى كُلِّ مَايَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْاَعَمِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ میں تسامح ہے دعویٰ کو جزء دلیل بنانے کی بناء پر جو مصادرہ علی المطلوب ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَنَقِيضُ الْاَعَمِّ مِنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعم اخص مطلق کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کہ اعم اخص مطلق کی نقیض! اعم اخص مطلق ہوتی ہے لیکن عینین کے عکس کے ساتھ یعنی اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہو جاتی ہے اور اخص مطلق کی نقیض اعم مطلق ہو جاتی ہے لہٰذا یہاں دو ''دعوے'' ہوئے۔

(۱) اعم مطلق کی نقیض کے ہر ہر فرد پر نقیض اخص مطلق صادق آئیگی۔

(۲) لیکن نقیض اعم نقیض اخص پر کلیۃ صادق نہیں آئیگی۔

اَمَّاالْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ لَوْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلے دعویٰ کی دلیل پیش کرنی ہے۔

اَمَّاالثَّانِيُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرے دعویٰ کی دلیل پیش کرنی ہے جو کہ متن میں بالتفصیل گزر چکی ہیں۔

☆ دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے تین دلیلیں بیان کی گئیں ہیں، پہلی دلیل اما الثانی الخ سے ابھی ماقبل میں گزری۔

اَوْ نَقُوْلُ اَيْضًا قَدْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے دوسری دلیل پیش کرنی ہے کہ ہم نے پہلے دعویٰ میں ثابت کر دیا کہ نقیض اخص نقیض اعم پر کلیۃً صادق آتی ہے اب اگر نقیض اعم بھی نقیض اخص پر کلیۃ صادق آئے تو پھر ان نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت ہو جائیگی جب ان نقیضوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی تو ان نقیضوں کی

نقیضوں یعنی عینین کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی اور یہ (عینین کے درمیان تساوی کی نسبت کا ہونا) خلاف مفروض ہو نیکی بناء پر باطل ہے تو ثابت ہوگیا کہ نقیض اعم اخص پر کلیۃ صادق نہیں آتی۔

"اَوْنَقُوْلُ الْعَامُّ صَادِقٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے تیسری دلیل پیش کرنی ہے۔ کہ یہ بات طے ہے کہ عین اعم نقیض اخص کے بعض افراد پر صادق آتا ہے تحقیقاً للعموم جیسے حیوان یہ لاانسان کے بعض افراد مثلاً غنم، بقر پر صادق آتا ہے تو نقیض اخص کے جن بعض افراد پر عین اعم صادق آئیگا تو لامحالہ نقیض اعم ان بعض افراد پر صادق نہیں آئیگا ورنہ تو اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آئیگی تو ثابت ہوگیا کہ نقیض اخص کے بعض افراد ایسے ہیں کہ جن پر نقیض اعم صادق نہیں آتا اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

وَفِیْ قَوْلِهٖ لَصَدَقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف کے قول "لَصَدَقَ نَقِیْضُ الْاَخَصِّ عَلٰی کُلِّ مَایَصْدُقُ عَلَیْهِ نَقِیْضُ الْاَعَمِّ مِنْ غَیْرِ عَکْسٍ" کا نقص بیان کرنا ہے۔

کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے اس مذکورہ قول میں تسامح ہے کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے دعویٰ تو یہ کہا تھا کہ نقیض اعم مطلقا اخص ہوتی ہے نقیض اخص مطلقا سے، اور دلیل میں بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ اعم مطلق کی نقیض کے تمام افراد پر نقیض اخص صادق آتی ہے لیکن نقیض اخص کے تمام افراد پر نقیض اعم صادق نہیں آتی تو یہ دلیل میں دعویٰ کو ذکر کرنا ہے اور دلیل میں دعویٰ کو ذکر کرنا مصادرۃ علی المطلوب ہے جو کہ درست نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تباین جزئی وتباین کلی کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْاَمْرَانِ اللَّذَانِ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَّجْهٍ لَيْسَ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا عُمُوْمٌ اَصْلًا اَيْ لَا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَّجْهٍ لِاَنَّ هٰذَا الْعُمُوْمَ اَيِ الْعُمُوْمَ مِنْ وَجْهٍ مُتَحَقِّقٌ بَيْنَ الْاَعَمِّ مُطْلَقًا وَنَقِيْضِ الْاَخَصِّ وَلَيْسَ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا عُمُوْمٌ لَا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَجْهٍ اَمَّا تَحَقُّقُ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهٍ بَيْنَهُمَا فَلِاَنَّهُمَا يَتَصَادَقَانِ فِيْ اَخَصَّ اٰخَرَ وَيَصْدُقُ الْاَعَمُّ بِدُوْنِ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ فِيْ ذَالِكَ الْاَخَصِّ وَبِالْعَكْسِ فِيْ نَقِيْضِ الْاَعَمِّ كَالْحَيَوَانِ وَاللَّاانْسَانِ فَاِنَّهُمَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْفَرَسِ وَالْحَيَوَانِ يَصْدُقُ بِدُوْنِ اللَّاانْسَانِ فِي الْاِنْسَانِ وَاللَّاانْسَانُ بِدُوْنِ الْحَيَوَانِ فِي الْجَمَادِ وَاَمَّا اَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا عُمُوْمٌ اَصْلًا فَلِلتَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ بَيْنَ نَقِيْضِ الْاَعَمِّ وَعَيْنِ الْاَخَصِّ لِامْتِنَاعِ صِدْقِهِمَا عَلٰى شَيْءٍ فَلَا يَكُوْنُ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ اَصْلًا

﴿ترجمہ﴾: اوران دونوں امروں کے درمیان عموم من وجہ ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا یعنی نہ عموم مطلقا ہوتا ہے اور نہ عموم من وجہ کیونکہ یہ عموم یعنی عموم من وجہ متحقق ہے عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان اور ان کی نقیضوں کے درمیان نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ لیکن ان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کا متحقق ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم صادق ہے نقیض اخر کے بغیر اس اخص میں اور اس کا عکس ہے نقیض اعم میں حیوان اور لا انسان کہ وہ دونوں فرس میں جمع ہیں اور حیوان صادق ہے لا انسان کے بغیر انسان میں اور لا انسان صادق ہے حیوان کے بغیر جماد میں اور لیکن یہ بات کہ ان کی نقیضوں میں بالکل عموم نہیں تو اس لئے ہے کہ تباین کلی ہے نقیض اعم اور عین اخص میں بوجہ ممتنع ہونے ان کے صدق کے شی واحد پر لیکن ان کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْاَمْرَانِ اللَّذَانِ بَيْنَهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا تھا کہ ایسی دو کلیاں جن کے درمیان عموم وخصوص من جہ کی نسبت ہو ان کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا اسی بات کی شارح علیہ الرحمۃ تفصیل فرمارہے ہیں جو کہ متن میں تفصیلاً گزر چکی ہے۔

اِمَّاتَحَقُّقُ الْعُمُوْمِ الخ: مصنف علیہ الرحمۃ نے یہ دعویٰ کیا کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا اور دلیل یہ دی کہ عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے لیکن ان کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں بلکہ تباین کلی ہے تو گویا کہ دلیل کے دو جزء ہوئے۔

(۱) عین اعم اور نقیض اخص کے درمیان عموم من وجہ کا ہونا۔

(۲) ان کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی کا ہونا۔

شارح علیہ الرحمۃ اِمَّاتَحَقُّقُ الْعُمُوْمِ سے دلیل کے پہلے جزء کو ثابت کررہے ہیں۔ کہ عین اعم (حیوان) اور نقیض اخص (لاانسان) دونوں دوسرے اخص مثلا فرس میں صادق آتے ہیں اور عین اعم نقیض اخص کے بغیر اسی اخص یعنی انسان میں صادق آتا ہے۔ اور نقیض اخص عین اعم کے بغیر عین اعم کی نقیض (جماد) میں صادق آتا ہے۔

وَاَمَّا اَنَّهٗ لَايَكُوْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل کے دوسرے جزء کو ثابت کرنا ہے ہیں کہ عین اعم اور نقیض اخص کی نقیضوں یعنی نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے کیونکہ یہ دونوں اکٹھے کسی شیء پر صادق نہیں آتے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اِنَّمَاقُيِّدَالتَّبَايُنُ بِالْكُلِّيِّ لِاَنَّ التَّبَايُنَ قَدْيَكُوْنُ جُزْئِيًّاوَهُوَ صِدْقُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَفْهُوْمَيْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ فِى الْجُمْلَةِ فَمَرْجِعُهٗ اِلٰى سَالِبَتَيْنِ جُزْئِيَتَيْنِ كَمَااَنَّ مَرْجِعَ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ سَالِبَتَانِ كُلِّيَتَانِ وَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ اِمَّاعُمُوْمٌ مِّنْ وَجْهٍ اَوْ تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ لِاَنَّ الْمَفْهُوْمَيْنِ اِذَالَمْ يَتَصَادَقَافِىْ بَعْضِ الصُّوَرِفَاِنْ لَمْ يَتَصَادَقَافِىْ صُوْرَةٍ اَصْلًافَهُوَ التَّبَايُنُ الْكُلِّيُّ وَاِلَّا فَالْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ فَلَمَّاصَدَقَ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ عَلَى الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهٍ وَعَلَى التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ لَايَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ التَّبَايُنِ الْجُزْئِيِّ اَنْ لَايَكُوْنَ بَيْنَهُمَاعُمُوْمٌ اَصْلًافَاِنْ قُلْتَ الْحُكْمُ بِاَنَّ الْاَعَمَّ مِنْ شَيْءٍ مِّنْ وَجْهٍ لَيْسَ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَاعُمُوْمٌ اَصْلًابَاطِلٌ لِاَنَّ الْحَيَوَانَ اَعَمُّ مِنَ الْاَبْيَضِ مِنْ وَجْهٍ وَبَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَاعُمُوْمٌ مِّنْ وَجْهٍ فَنَقُوْلُ الْمُرَادُ مِنْهُ اَنَّهٗ لَيْسَ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَاعُمُوْمٌ فَيَنْدَفِعُ الْاِشْكَالُ اَوْ نَقُوْلُ لَوْ قَالَ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَاعُمُوْمٌ لَاَفَادَالْعُمُوْمَ فِىْ جَمِيْعِ الصُّوَرِلِاَنَّ الْاَحْكَامَ الْمَوْرِدَةَ فِىْ هٰذَا الْفَنِّ اِنَّمَاهِىَ كُلِّيَاتٌ فَاِذَاقَالَ لَيْسَ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَاعُمُوْمٌ اَصْلًا كَانَ دَفْعًالِلْاِيْجَابِ الْكُلِّيِّ وَتَحَقُّقُ الْعُمُوْمِ فِىْ بَعْضِ الصُّوَرِلَايُنَافِيْهِ نَعَمْ لَمْ يَتَبَيَّنْ مِمَّاذَكَرَهُ النِّسْبَةُ بَيْنَ نَقِيْضَىْ اَمْرَيْنِ بَيْنَهُمَاعُمُوْمٌ مِّنْ وَجْهٍ بَلْ تَبَيَّنَ عَدَمُ النِّسْبَةِ بِالْعُمُوْمِ وَهُوَ بِصَدَدِ ذٰلِكَ فَاعْلَمْ اَنَّ

النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا الْمُبَايَنَةُ الْجُزْئِيَّةُ لِاَنَّ الْعَيْنَ اِذَا كَانَ الْعَيْنَيْنِ اِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِحَيْثُ يَصْدُقُ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ كَانَ النَّقِيْضَانِ اَيْضًا كَذَالِكَ وَلَانَعْنِىْ بِالْمُبَايَنَةِ الْجُزْئِيَّةِ اِلَّا هٰذَا الْقَدْرَ

﴿ترجمہ﴾: اور تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا ہے کہ تباین کلی کبھی جزئی ہوتا ہے اور وہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا ہے پس اس کا مرجع دو سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے تباین کلی کا مرجع دو سالبہ کلیہ ہیں، اور تباین جزئی یا عموم من وجہ ہے یا تباین کلی کیونکہ دو مفہوم جب صادق نہ ہوں بعض صورتوں میں یا تو وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں گے پس وہ تباین کلی ہے ورنہ پس عموم من وجہ ہے تو جب تباین کلی، عموم من وجہ اور تباین کلی پر صادق ہے تو تباین جزئی کے تحقق سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کے درمیان بالکل عموم نہ ہو، پس اگر آپ کہیں کہ یہ حکم کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں باطل ہے کیونکہ حیوان ابیض سے اعم من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان عموم من وجہ ہے بالکل نہیں تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم لازم نہیں آتا تو اشکال جاتا رہا یا تو ہم کہیں گے کہ اگر مصنف علیہ الرحمۃ یہ کہتے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم ہے تو وہ تمام صورتوں میں عموم کے ہونے کا فائدہ دیتا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں اور جب مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں تو وہ رفع ایجاب کلی ہو گیا اور بعض صورتوں میں عموم کا تحقق اس کے منافی نہیں۔

ہاں مصنف علیہ الرحمۃ نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے ایسے دو امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نسبت بالعموم کا عدم ظاہر ہوتا ہے حالانکہ مصنف علیہ الرحمۃ بیان نسبت کے درپے ہیں، پس آپ جانیں کہ ان دونوں کے درمیان مباینت جزئیہ کی نسبت ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک بدون آخر صادق ہے رو دونوں نقیضیں بھی ایسی ہی ہوں گی اور مباینت جزئیہ سے ہماری مراد صرف یہی ہے۔

اِنَّمَا قُيِّدَ التَّبَايُنُ بِالْكُلِّى سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: تباین کو کلی کے ساتھ مقید کیوں کیا گیا؟

﴿جواب﴾: اگر تباین کو کلی کی قید کیساتھ مقید نہ کیا جائے تو مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ دعویٰ ''کہ عین اعم اور نقیض اخص کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا'' ثابت نہ ہوتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس طرح تباین کلی ہوتا ہے اسی طرح تباین جزئی بھی ہوتا ہے یعنی تباین کی دو قسمیں ہیں۔

تباین کلی کی تعریف: مفہومین میں سے ہر ایک کا ہمیشہ دوسرے کے بغیر صادق آنا جیسے انسان اور فرس۔

تباین جزئی کی تعریف: مفہومین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا فی الجملہ۔ ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق آنیکا مطلب یہ ہے کہ یا تو ہر ایک ہمیشہ دوسرے کے بغیر صادق آئے یعنی کسی مادے میں بھی

تصادق نہ ہو یا ہر ایک کبھی دوسرے کے بغیر صادق آئے کبھی دوسرے کیساتھ صادق آئے یعنی بعض مواد میں تصادق ہو، پہلی صورت کو تباین کلی اور دوسری صورت کو عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں، گویا کہ تباین جزئی کے دوفرد ہوئے۔

(۱) تباین کلی۔ (۲) عموم وخصوص من وجہ۔

پس کبھی تو اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے جیسے حیوان اور لا انسان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں لاحیوان اور انسان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے۔ اور کبھی اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے جیسے ابیض اور انسان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں لا ابیض اور لا انسان کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ اگر تباین کو کلی کی قید کیساتھ مقید نہ کرتے بلکہ مطلق لفظ تباین بولتے تو پھر تباین، تباین جزئی کو شامل ہوتا اور تباین جزئی عموم وخصوص من وجہ کو شامل ہوتا ہے تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ دلیل سے مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ دعوی ''کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا'' ثابت نہ ہوتا اس لئے کہ تباین عموم وخصوص من وجہ کو شامل ہوتا ہے لہٰذا اس دعویٰ کو ثابت کرنے کیلئے مصنف علیہ الرحمۃ نے تباین کو کلی کی قید کیساتھ مقید کیا۔

اَفَاِنْ قُلْتَ اَلْحُكْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کے دو جواب پیش کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: دلیل مذکور پر یہ حکم لگانا ''کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا'' یہ دعوی باطل ہے اس لئے کہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں کہ عینین کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جیسے حیوان اور ابیض کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لاحیوان اور لا ابیض کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ یہ دونوں نقیضین شی واحد کالے پتھر پر صادق آتی ہیں اور لاحیوان، لا ابیض کے بغیر سفید پتھر پر صادق آتا ہے۔ اور لا ابیض، لاحیوان کے بغیر کالی بھینس پر صادق آتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ دعویٰ ''کہ اعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا'' یہ کیسے درست ہوا؟۔

فَنَقُوْلُ اَلْمُرَادُ مِنْه الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا پہلا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿جواب﴾ 1: کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے قول ''کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا'' اس سے مراد سلب کلی نہیں ہے بلکہ نفی لزوم ہے یعنی اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم لازم نہیں، اب اگر کسی مادے میں عموم متحقق ہو جائے تو یہ نفی لزوم کے منافی نہیں ہوگا۔

اَوْ نَقُوْلُ لَوْ قَالَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿جواب﴾ 2: ایک ہے سلب کلی اور دوسرا ہے رفع ایجاب کلی۔ سلب کلی کا مطلب یہ ہے کہ نفی جمیع افراد سے ہو کل واحد

واحد کے اعتبار سے اور یہ سالبہ کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے اور رفع ایجاب کلی کا مطلب یہ ہے کہ نفی مجموع من حیث المجموع سے ہو یعنی نفی مجموعہ کے اعتبار سے ہو، کل واحد کل واحد کے اعتبار سے نہ ہو اور یہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے مثلاً یوں کہا جائے فلاں جماعت کا کوئی طالبعلم محنتی نہیں تو یہ سلب کلی ہے، اب اگر کوئی طالبعلم محنتی نکل آیا تو یہ سلب کلی کے منافی ہوگا اس لئے کہ یہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اور اگر یوں کہیں کہ فلاں جماعت کے طلباء محنتی نہیں ہیں تو یہ رفع ایجاب کلی ہوگا اب اگر کوئی طالبعلم محنتی نکل آیا تو یہ رفع ایجاب کلی کے منافی نہیں ہوگا کیونکہ وہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ اگر مصنف علیہ الرحمۃ یوں کہہ دیتے کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم ہوتا ہے تو یہ وہم پیدا ہوتا کہ شاید ہر مادے میں عموم ہوتا ہے کیونکہ منطق کے قواعد کلی ہوتے ہیں حالانکہ یہ خلاف واقع ہے جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہوتا لیکن مصنف علیہ الرحمۃ کی اس سے مراد سلب کلی نہیں بلکہ رفع ایجاب کلی ہے، اب اگر کسی مادے میں عموم متحقق ہو جائے تو یہ رفع ایجاب کلی کے منافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے۔

نَعَمْ لَمْ يَتَبَيَّنْ مِمَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ پر ایک اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے عموم کی نفی کی ہے جس سے کوئی معین نفی ثابت نہیں ہوئی، میر سید شریف نے مصنف علیہ الرحمۃ کی جانب سے معذرت پیش کی ہے کہ تباین کلی سے مصنف علیہ الرحمۃ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے جو کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں۔

فَاعْلَمْ اَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کرنی ہے کہ اعم اخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے...... کیونکہ جب عینین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آتا ہے تو لامحالہ دوسرے کی نقیض کیساتھ صادق آئیگا ورنہ ارتفاع نقیضین کی خرابی لازم آئیگی تو جب عینین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کیساتھ صادق آئے گا تو یقیناً نقیضین میں سے ہر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے گی، اسی کا نام تباین جزئی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

متباینین کی نقیضین کے مابین نسبت

﴿عبارت﴾: وَنَقِيْضَا الْمُتَبَايِنَيْنِ تَبَايُنًا جُزْئِيًّا لِاَنَّهُمَا اِمَّا اَنْ يَّصْدُقَا مَعًا عَلٰى شَيْءٍ كَاللَّااِنْسَانِ وَاللَّافَرَسِ الصَّادِقَيْنِ عَلَى الْجَمَادِ اَوْ لَا يَصْدُقَا كَاللَّاوُجُوْدِ وَاللَّاعَدَمِ فَلَا شَيْءَ مِمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ اللَّاوُجُوْدُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اللَّاعَدَمُ وَبِالْعَكْسِ وَاَيًّا مَّا كَانَ يَتَحَقَّقُ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ بَيْنَهُمَا اَمَّا اِذَا لَمْ يَصْدُقَا عَلٰى شَيْءٍ اَصْلًا كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ فَيَتَحَقَّقُ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ بَيْنَهُمَا قَطْعًا وَاَمَّا اِذَا صَدَقَا عَلٰى شَيْءٍ كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ لِاَنَّ كُلِّيَ وَاحِدٍ مِّنَ الْمُتَبَايِنَيْنِ يَصْدُقُ مَعَ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ فَيَصْدُقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ نَقِيْضَيْهِمَا بِدُوْنِ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ فَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ لَازِمًا جَزْمًا وَقَدْ ذُكِرَ فِي الْمَتْنِ هٰهُنَا مَا لَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ وَتَرَكَ مَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ قَيْدَ فَقَطْ بَعْدَ قَوْلِهٖ ضَرُوْرَةَ صِدْقِ اَحَدِ الْمُتَبَايِنَيْنِ مَعَ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ زَائِدٌ لَا طَائِلَ تَحْتَهٗ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّهٗ وَجَبَ اَنْ يَّقُوْلَ ضَرُوْرَةَ صِدْقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمُتَبَايِنَيْنِ مَعَ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ لِاَنَّ التَّبَايُنَ الْجُزْئِيَّ بَيْنَ النَّقِيْضَيْنِ صِدْقُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِدُوْنِ الْاٰخَرِ لَا صِدْقُ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِدُوْنِ الْاٰخَرِ وَلَيْسَ يَلْزَمُ مِنْ صِدْقِ اَحَدِ الشَّيْئَيْنِ مَعَ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ صِدْقُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ النَّقِيْضَيْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ فَتَرَكَ لَفْظَ "كُلّ" وَلَابُدَّ مِنْهُ وَاَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ الدَّعْوٰى يَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ الْمُقَدَّمَةِ الْقَائِلَةِ بِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمُتَبَايِنَيْنِ يَصْدُقُ مَعَ نَقِيْضِ الْاٰخَرِ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ النَّقِيْضَيْنِ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ حِيْنَئِذٍ وَهُوَ الْمُبَايَنَةُ الْجُزْئِيَّةُ فَبَاقِي الْمُقَدَّمَاتِ مُسْتَدْرَكٌ

﴿ترجمہ﴾: اور متباینین کی نقیضیں متباینین ہوتی ہیں بتباین کیونکہ وہ دونوں یا ایک ساتھ کسی شے پر صادق ہوں گی جیسے لاانسان ولافرس جو دونوں جماد پر صادق ہیں یا دونوں صادق نہ ہوں گی جیسے لاوجود ولاعدم کہ کوئی شی نہیں جس پر لاوجود صادق آئے اس پر لاعدم بھی اور اسکا برعکس اور جو بھی ہو تباین جزئی ان دونوں کے درمیان متحقق ہوگا اس صورت میں جب کہ وہ کسی شئی پر صادق ہوں ان میں تباین جزئی ہوگا کیونکہ متباینین میں سے ہر ایک نقیض آخر کے ساتھ صادق ہے تو ان کی نقیضوں میں سے ہر ایک نقیض آخر کے بغیر صادق ہوگا پس تباین جزئی یقیناً لازم ہوگا، اور متن میں یہاں غیر ضروری چیز کو بیان کیا گیا اور ضروری چیز کو چھوڑ دیا گیا لیکن اول تو اس لئے کہ قید فقط مصنف علیہ الرحمۃ کے قول ضرورۃ

صدق احد المتبانیین مع نقیض الاخر کے بعدزائد ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں لیکن دوم تو اس لئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کو یہ کہنا ضروری تھا ضرورۃ صدق کل واحد من المتبانیین مع نقیض الاخر کیونکہ تباین جزئی دو نقیضوں کے درمیان دونوں میں سے ایک کا صادق ہونا ہے دوسرے کے بغیر نہ کہ ان سے ایک کا صادق ہونا دوسرے کے بغیر اور لازم نہیں آتا دوشیء میں سے ایک کے نقیض آخر کیساتھ صادق آنے سے نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظ کل کو چھوڑ دیا حالانکہ اس کا ذکر ضروری ہے، اور آپ جانتے ہیں کہ دعویٰ صرف اس مقدمہ سے ثابت ہوجاتا ہے کہ کل واحد من المتبانیین یصدق مع نقیض الاخر کیونکہ اس وقت نقیضوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آئے گا اور وہ مباینت جزئیہ ہے پس باقی مقدمات بیکار ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَنَقِيْضَا الْمُتَبَايِنَيْنِ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متباینین کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کہ متباینین کی نقیضین بھی متباینین ہوتی ہیں بتباین جزئی یعنی ایسی دو کلیاں کہ جن کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہو ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اس لئے کہ متباینین کی نقیضین دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں نقیضیں شی واحد پر اکٹھی بالکل صادق نہیں ہونگی یا شی واحد پر اکٹھی صادق ہونگی۔شی واحد پر معاً بالکل صادق نہ ہوں اس کی مثال جیسے وجود اور عدم کہ ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے اور ان کے نقیضین (یعنی لا وجود اور لا عدم) یہ شی وحد پر اکٹھی بالکل صادق نہیں آتیں کیونکہ جو لا وجود ہوگا وہ لا عدم نہیں ہوگا اور جو لا عدم ہوگا وہ لا وجود نہیں ہوگا اور جو نقیضین شی واحد پر اکٹھی صادق ہوں اس کی مثال جیسے فرس اور انسان کہ ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے اور ان کی نقیضین (یعنی لا فرس اور لا انسان) یہ دونوں شی واحد پر مثلاً شجر پر معاً صادق آتی ہیں بہر حال جو بھی صورت ہو (یعنی دونوں نقیضیں شی واحد پر معاً صادق ہوں یا معاً صادق نہ ہوں) ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ضرور ہوگی......اور پہلی صورت میں تباین جزئی اس طرح متحقق ہوگی کہ جب نقیضین شی واحد پر بالکل معاً صادق نہ ہوں تو ان کے درمیان تباین کلی ہوگا پس جب تباین کلی ہوگا تو تباین جزئی بھی ہوگا کیونکہ تباین کلی تباین جزئی کا فرد ہے اور دوسری صورت یعنی جب نقیضین شی واحد پر معاً صادق ہوں تو تباین جزئی اس طرح متحقق ہوگی کہ جب متباینین یعنی عینین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آیگا تو لامحالہ دوسرے کی نقیض کیساتھ صادق آیگا ، جب ہر عین دوسرے کی نقیض کیساتھ صادق آیگا تو یقیناً نقیضین میں سے ہر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئیگی یہی تباین جزئی ہے تو ثابت ہوگیا کہ ایسی دو کلیاں جن کہ درمیان تباین کلی کی نسبت ہو تو ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔

وَقَدْ ذَكَرَ فِي الْمَتَنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت ضرورۃ صدق احد المتبائنین مع نقیض الآخر فقط پر اعتراض کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے وہ لفظ ذکر کردیا جس کی ضرورت نہ تھی اور

جس لفظ کی ضرورت تھی اسے ذکر نہیں کیا، وہ اس طرح کہ ایک تو لفظ فقط کو ذکر کرنا فضول ہے اسلئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے قول ضرورۃ صدق احد المتبائنین مع نقیض الآخر کے بعد لفظ فقط زائد ہے اس کا کوئی معنی نہیں اور دوسرا احد المتبائنین سے پہلے لفظ کل کا اضافہ ضروری تھا اس لئے کہ ہم نے دعویٰ یہ کیا کہ متبائنین کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اور نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہونیکا مطلب یہ ہے کہ نقیضین میں سے ہر نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے، یہ مطلب نہیں کہ نقیضین میں سے ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے اور نقیضین میں سے ہر نقیض کا دوسری نقیض کے بغیر صادق آنا اس وقت ثابت ہوگا جب عینین میں سے بھی ہر عین دوسرے کی نقیض کیساتھ صادق آئے لیکن عینین میں سے ایک عین کا دوسرے کی نقیض کیساتھ صادق آنے سے یہ ثابت نہیں ہوگا کہ نقیضین میں سے بھی ہر نقیض دوسرے کی نقیض کے بغیر صادق آئیگی جیسے حیوان یہ انسان کی نقیض لا انسان کیساتھ (بکری پر) صادق آتا ہے لیکن ان کی نقیضوں یعنی لاحیوان اور لا انسان ان میں سے ہر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق نہیں آتی مثلاً لا انسان تو لاحیوان کے بغیر صادق آتا ہے لیکن لاحیوان لا انسان کے بغیر صادق نہیں آئیگا اس لئے کہ جو لاحیوان ہوگا وہ لا انسان ضرور ہوگا تو ثابت ہوگیا کہ عینین میں سے ایک عین کے دوسرے کی نقیض کیساتھ صادق آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقیضین میں سے ہر نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے اسلئے مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیے تھا کہ احد المتبائنین سے پہلے لفظ کل کو ذکر کردیتے، الغرض! اگر احد المتبائنین میں عموم کو تسلیم نہ کریں تو اس صورت میں تقریب تام نہیں ہوگی، ہاں اگر احد المتبائنین میں عموم کو تسلیم کرلیں خواہ لفظ کل کو مقدر مان کر یا اضافت کو مفید استغراق تسلیم کرکے تو اس صورت میں تقریب تام ہوجائیگی، الغرض ہمارا دعویٰ محض اس مقدمہ لان کل واحد من المتبائنین یصدق مع نقیض الآخر سے ہی ثابت ہوجاتا ہے اس لئے کہ جب عینین میں سے ہر ایک عین دوسرے کی نقیض کیساتھ صادق آئیگا تو اس وقت نقیضین میں سے بھی ہر نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئیگی تو ہمارا دعویٰ اس مقدمہ سے ثابت ہوجائیگا، بقیہ مقدمے فضول ہوئے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جزئی کا دوسرا معنیٰ

﴿عبارت﴾: قَالَ الرَّابِعُ الْجُزْئِيُّ كَمَا يُقَالُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُوْرِ الْمُسَمّٰى بِالْحَقِيْقِيِّ فَكَذَالِكَ يُقَالُ عَلٰى كُلِّ اَخَصِّ تَحْتَ الْاَعَمِّ وَيُسَمّٰى الْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ وَهُوَ اَعَمُّ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّ كُلَّ جُزْئِيٍّ حَقِيْقِيٍّ فَهُوَ جُزْئِيٌّ اِضَافِيٌّ دُوْنَ الْعَكْسِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِانْدِرَاجِ كُلِّ شَخْصٍ تَحْتَ الْمَاهِيَّاتِ الْمُعَرَّاةِ عَنِ الْمُشَخَّصَاتِ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِجَوَازِ كَوْنِ الْجُزْئِي الْاِضَافِيِّ كُلِّيًّا وَامْتِنَاعِ كَوْنِ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ كَذَالِكَ

﴿ترجمہ﴾: مصنفؒ نے فرمایا چوتھی بحث لفظ جزئی جیسا کہ معنیٰ مذکور پر بولا جاتا ہے جوموسوم ہے حقیقی کے ساتھ اسی طرح ہر اخص تحت اعم پر بھی بولا جاتا ہے جوموسوم ہے جزئی اضافی کے ساتھ اور وہ اول سے اعم ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوتا ہے اس کا برعکس نہیں لیکن اول اس لئے کہ ہر شخص داخل ہے ان ماہیتوں کے تحت جو مشخصات سے خالی ہیں اور دوم اس لئے کہ جائز ہے جزئی اضافی کا کلی ہونا اور ممتنع ہے جزئی حقیقی کا ایسا ہونا۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ الرَّابِعُ الْجُزْئِي الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نے تین باتیں بیان کرنی ہیں۔

1: جزئی کا دوسرا معنی، جزئی کا پہلا معنی تو یہ ہے کہ جزئی اس مفہوم کو کہتے ہیں جس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے وقوع سے مانع ہو اور جزئی کا دوسرا معنی یہ ہے کہ جزئی ہر اس مفہوم اخص کو کہتے ہیں جو مفہوم اعم کے تحت داخل ہو۔

2: جزئی بالمعنی الاول اور جزئی بالمعنی الثانی کے درمیان فرق عنوانی۔ کہ جزئی بالمعنی الاول کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے اور جزئی بالمعنی الثانی کا نام جزئی اضافی رکھا جاتا ہے۔

3: جزئی بالمعنی الاول اور جزئی بالمعنی الثانی کے درمیان نسبت مع الدلیل۔ کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، جزئی حقیقی اخص مطلق ہے اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی لیکن ہر جزئی اضافی کیلئے جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں...... تو یہاں کل دو دعوے ہوئے۔

پہلا دعویٰ: کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِانْدِرَاجِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ پہلے دعویٰ پر دلیل پیش کرنی ہے۔

کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی ایسی ماہیت عامہ کے تحت داخل ہوتی ہے جس کو مشخصات سے خالی کر دیا گیا ہو مثلاً زید جب ہم اس کو ان مشخصات سے خالی کردیں جن کی وجہ سے یہ ماعداہ سے ممتاز ہوا......اور شخص معین بنا......تو پھر باقی ماہیت انسانیہ رہ جائیگی اور یہ زید اسی ماہیت کے تحت داخل ہوگا......پس معلوم ہوا کہ ہر جزئی حقیقی ماہیت عامہ کے تحت داخل ہوکر جزئی اضافی ضرور ہوگی۔

دوسرا دعوی: ہر جزئی اضافی کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ جزئی حقیقی بھی ہو۔

وَاَمَّاالثَّانِیْ فَلِجَوَازِ کَوْنِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دوسرے دعوے پر دلیل پیش کرنی ہے۔

کہ بعض اوقات جزئی اضافی کلی ہوتی ہے جیسے انسان یہ جزئی اضافی ہے حیوان کے تحت داخل ہونے کی بناء پر اور یہ (انسان) کلی بھی ہے اس لئے کہ اس کا فرض صدق علی کثیرین ممتنع نہیں تو اب کلی، جزئی حقیقی کیسے ہوگی اسلئے کہ کلی اور جزئی حقیقی کے درمیان منافات ہے تو معلوم ہوگیا کہ جزئی اضافی کیلئے جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلْجُزْئِیُّ الْمَقُوْلُ بِالْاِشْتِرَاكِ عَلٰی الْمَعْنٰی الْمَذْکُوْرِ وَیُسَمّٰی جُزْئِیًّا حَقِیْقِیًّا لِاَنَّ جُزْئِیَّتَهٗ بِالنَّظْرِ اِلٰی حَقِیْقَتِهِ الْمَانِعَةِ مِنَ الشِّرْکَةِ وَبِاِزَائِهِ الْکُلِّیُّ الْحَقِیْقِیُّ وَعَلٰی کُلِّ اَخَصِّ تَحْتَ الْاَعَمِّ کَالْاِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْحَیَوَانِ وَیُسَمّٰی جُزْئِیًّا اِضَافِیًّا لِاَنَّ جُزْئِیَّتَهٗ بِالْاِضَافَةِ اِلٰی شَیْءٍ اٰخَرَ وَبِاِزَائِهِ الْکُلِّیُّ الْاِضَافِیُّ وَهُوَ الْاَعَمُّ مِنْ شَیْءٍ اٰخَرَ وَفِیْ تَعْرِیْفِ الْجُزْئِیِّ الْاِضَافِیِّ نَظْرٌ لِاَنَّهٗ وَالْکُلِّیُّ الْاِضَافِیُّ مُتَضَایِفَانِ لِاَنَّ مَعْنٰی الْجُزْئِیِّ الْاِضَافِیِّ الْخَاصُّ وَمَعْنٰی الْکُلِّیِّ الْاِضَافِیِّ الْعَامُّ وَکَمَا اَنَّ الْخَاصَّ خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْعَامِ کَذَالِكَ الْعَامُ عَامٌّ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْخَاصِ وَاَحَدُ الْمُتَضَایِفَیْنِ لَایَجُوْزُ اَنْ یُّذْکَرَ فِیْ تَعْرِیْفِ الْمُتَضَایِفِ الْاٰخَرِ وَاِلَّا لَکَانَ تَعَقُّلُهٗ قَبْلَ تَعَقُّلِهٖ لَامَعَهٗ وَاَیْضًا لَفْظَةُ کُلٍ اِنَّمَا هِیَ لِلْاَفْرَادِ وَالتَّعْرِیْفُ بِالْاَفْرَادِ لَیْسَ بِجَائِزٍ فَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ وَالْاَخَصُّ مِنْ شَیْءٍ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ لفظ جزئی باعتبار اشتراک معنی مذکور پر بولا جاتا ہے اور اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا اس کی اس حقیقت کے پیش نظر ہے جو شرکت سے مانع ہے اور اس کا مقابل کلی حقیقی ہے اور ہر اخص تحت اعم پر بولا جاتا ہے جیسے انسان بنسبت حیوان کے اور اس کا نام جزئی اضافی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کی جزئیت شئی اخر کی طرف اضافت سے ہے اور اس کا مقابل کلی اضافی ہے جو شئی اخر سے اعم ہوتی ہے۔ اور جزئی اضافی کی تعریف میں نظر ہے کیونکہ وہ اور کلی اضافی دونوں متضایف ہیں اس لئے کہ جزئی اضافی کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اور خاص جس طرح بلحاظ خاص ہوتا ہے اسی طرح عام بلحاظ خاص عام ہوتا ہے اور دو متضایف میں سے ایک کو جائز نہیں کہ

دوسرے متضایف کی تعریف میں بیان کیا جائے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل سے پہلے ہوگا نہ کہ اس کے ساتھ نیز لفظ کل افراد کیلئے ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں اس لئے بہتر ہے هُوَ الْاَخَصُّ مِنَ الشَّيْءِ کہا جائے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلْجُزْئِيُّ الْمَقُوْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن کی توضیح کرنی ہے۔

کہ جزئی دو معنوں کے درمیان مشترک ہے، جن میں ہر ایک کی وضاحت متن ہو چکی ہے۔ پہلے معنی کی مثال جیسے زید اس کا نفس تصور اسکے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہے..... دوسرے معنی کی مثال جیسے انسان یہ جزئی اضافی ہے اسلئے کہ یہ مفہوم اعم حیوان کے تحت داخل ہے اور حیوان بھی جزئی ہے اسلئے کہ یہ مفہوم اعم جسم نامی کے تحت داخل ہے۔

جزئی حقیقی کی وجہ تسمیہ:

لاَنَّ جُزْئِيَّتَهٗ بِالْاِضَافَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جزئی حقیقی کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

جزئی بالمعنی الاولی کا نام جزئی حقیقی اسلئے ہے کہ اس کا جزئی ہونا اس کی اپنی اس حقیقت اور ذات کے اعتبار سے ہے جو شرکت سے مانع ہے، غیر کے اعتبار سے نہیں ہے جیسے زید کہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اس کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع ہے۔

جزئی اضافی کی وجہ تسمیہ

لِاَنَّ جُزْئِيَّتَهٗ بِالْاِضَافَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جزئی اضافی کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

جزئی بالمعنی الثانی کا نام جزئی اضافی اس لئے رکھتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتا بلکہ اس کا جزئی ہونا غیر یعنی مفہوم اعم کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے انسان یہ اپنی ذات کے اعتبار سے جزئی نہیں اس لئے کہ اس کا نفس تصور اسکے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہے لیکن یہ اعم یعنی حیوان کے اعتبار سے جزئی ہے۔

وَبِاِزَائِهٖ الْكُلِّيُّ الْحَقِيْقِيُّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جزئی حقیقی کا مد مقابل کلی حقیقی ہے۔

کلی حقیقی کی تعریف: کلی حقیقی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور اس کے اندر شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہ ہو اور جزئی اضافی کے مقابلے میں کلی اضافی ہے۔

کلی اضافی کی تعریف: کلی اضافی ہر وہ مفہوم اعم ہے جسکے تحت کوئی شی داخل اور مندرج ہو۔

وَفِيْ تَعْرِيْفِ الْجُزْئِيِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جزئی اضافی کی تعریف پر اعتراض کرنا ہے۔

قبل از اعتراض بطور تمہید چند باتیں ذہن نشین فرمالیں۔

1: ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہو متضایفین کہلاتی ہیں، اور ان کے درمیان پائی جانے والی

نسبت کو تضایف کہتے ہیں۔

2: متضایفین کا تعقل معاً اور یکبارگی ہوتا ہے جبکہ معرَّف کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور معرِّف کا تعقل بعد میں ہوتا ہے۔

3: تَعْرِیْفُ الشَّیْءِ بِمُتَضَایِفِہٖ باطل ہے کیونکہ پھر اس صورت میں ایک متضایف کا تعقل دوسرے متضایف کے تعقل سے مقدم ہوگا حالانکہ متضایفین کا تعقل یکبارگی ہوتا ہے، اس میں تقدم وتأخر نہیں ہوسکتا۔

4: جزئی اضافی اور اخص مرادف ہیں یعنی ان کی حقیقت ایک ہے کیونکہ جزئی اضافی اس کو کہتے ہیں جو اعم کے تحت داخل ہو اور اخص بھی اس کو کہتے ہیں جو اعم کے تحت داخل ہو اسی طرح کلی اور اعم بھی مرادف ہیں اس لئے کہ کلی اسے کہتے ہیں جسکے تحت کوئی چیز داخل ہو اور اعم بھی اس کو کہتے ہیں جسکے تحت کوئی چیز داخل ہو۔

5: اخص اور اعم کے درمیان تضایف کی نسبت ہے، اس لئے کہ اخص کا سمجھنا اعم پر موقوف ہے اور اعم کا سمجھنا اخص پر موقوف ہے۔

﴿اعتراض﴾: جزئی اضافی کی تعریف یعنی "کل اخص تحت الاعم" دو وجہوں سے درست نہیں، ایک تو اس لئے کہ اس میں لفظ اعم کو ذکر کیا گیا...... اس لئے کہ جزئی اضافی اور اخص مترادف ہیں اور اخص اور اعم متضایف ہیں گویا کہ جزئی اضافی اور اعم متضایف ہیں، اب جزئی اضافی کی تعریف میں لفظ اعم کو ذکر کرنے کی صورت میں ایک متضایف کی تعریف دوسرے متضایف کے ساتھ کرنا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں متضایفین میں سے ایک کے تعقل کا دوسرے تعقل سے مقدم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے کیونکہ متضایفین کا تعقل معاً ہوتا ہے...... اور دوسرا یہ کہ لفظ کل کا ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ کل افراد کے لئے ہوتا ہے نہ کہ ماہیت کے لئے لہٰذا اس صورت میں افراد کی تعریف لازم آئیگی حالانکہ تعریف تو ماہیت کی ہوتی ہے افراد کی نہیں ہوتی، تعریف بالافراد تو جائز ہی نہیں۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کا مقصود جزئی اضافی کی تعریف نہیں، بلکہ اس کے احکام میں سے کسی حکم کو بیان کرنا ہے اور یہ اور بات ہے کہ اس سے جزئی اضافی کی تعریف بھی مستنبط ہو جاتی ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کو جزئی اضافی کی تعریف یوں کرنی چاہیے تھی کہ هُوَ اَخَصُّ مِنَ الشَّیْءِ یعنی جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو کسی شی سے اخص ہو کر اس کے تحت داخل ہو، اب یہاں پر لفظ کل اور اعم کا ذکر نہیں کیا گیا لہٰذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے درمیان نسبت

﴿عبارت﴾: وَهُوَ اَیْ الْجُزْئِیُّ الْاِضَافِیُّ اَعَمُّ مِنَ الْجُزْئِیِّ الْحَقِیْقِیِّ یَعْنِیْ اَنَّ کُلَّ جُزْئِیٍّ حَقِیْقِیٍّ جُزْئِیٌّ اِضَافِیٌّ بِدُوْنِ الْعَکْسِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ کُلَّ جُزْئِیٍّ حَقِیْقِیٍّ فَهُوَ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ مَاهِیَةِ الْمُعَرَّاةِ عَنِ الْمُشَخَّصَاتِ کَمَا اِذَا اَجْرَدْنَا زَیْدًا عَنِ الْمُشَخَّصَاتِ الَّتِیْ بِهَا صَارَ شَخْصًا مُّعَیَّنًا بَقِیَتِ الْمَاهِیَةُ الْاِنْسَانِیَّةُ وَهِیَ اَعَمُّ مِنْهُ فَیَکُوْنُ کُلُّ جُزْئِیٍّ حَقِیْقِیٍّ مُنْدَرِجًا تَحْتَ اَعَمَّ فَیَکُوْنُ جُزْئِیًّا اِضَافِیًّا وَهٰذَا مَنْقُوْضٌ بِوَاجِبِ الْوُجُوْدِ فَاِنَّهٗ شَخْصٌ مُّعَیَّنٌ وَیَمْتَنِعُ اَنْ یَّکُوْنَ لَهٗ مَاهِیَةٌ کُلِّیَّةٌ وَاِلَّا فَهُوَ اِنْ کَانَ مُجَرَّدَ تِلْكَ الْمَاهِیَةِ الْکُلِّیَّةِ یَلْزَمُ اَنْ یَّکُوْنَ اَمْرٌ وَّاحِدٌ کُلِّیًّا وَجُزْئِیًّا وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنْ کَانَ تِلْكَ الْمَاهِیَةُ مَعَ شَیْءٍ اٰخَرَ یَلْزَمُ اَنْ یَّکُوْنَ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَعْرُوْضًا لِلتَّشَخُّصِ وَهُوَ مُحَالٌ لِمَا تَقَرَّرَ فِیْ فَنِّ الْحِکْمَةِ اَنْ تَشَخُّصَ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ عَیْنُهٗ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِجَوَازِ اَنْ یَّکُوْنَ الْجُزْئِیُّ الْاِضَافِیُّ کُلِّیًّا لِاَنَّهُ الْاَخَصُّ مِنْ شَیْءٍ وَالْاَخَصُّ مِنْ شَیْءٍ یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ کُلِّیًّا تَحْتَ کُلِّیٍّ اٰخَرَ بِخِلَافِ الْجُزْئِیِّ الْحَقِیْقِیِّ فَاِنَّهٗ یَمْتَنِعُ اَنْ یَّکُوْنَ کُلِّیًّا

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یعنی جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے اس کا عکس نہیں لیکن اول تو اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی اپنی ماہیت کے تحت داخل ہوتی ہے جو مشخصات سے خالی ہے چنانچہ جب ہم زید کو ان مشخصات سے خالی کریں جنکی وجہ سے زید شخص معین ہوا ہے تو ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے اور وہ اس سے اعم ہے تو ہر جزئی حقیقی اعم کے تحت داخل ہوگی پس وہ جزئی اضافی بھی ہوگی۔ اور یہ قول واجب الوجود سے منقوض ہے کہ وہ شخص معین ہے اور اس کے لئے ماہیت کلیہ کا ہونا محال ہے ورنہ اگر وہ محض ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت شئی آخر کے ساتھ ہو تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود تشخص کا معروض ہو اور وہ محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا تشخص اس کا عین ہوتا ہے، لیکن امر دوم تو اس لئے جزئی اضافی کا کلی ہونا جائز ہے کیونکہ وہ اخص من شئی ہے اور اخص من شئی جائز ہے کہ کلی ہو جو کسی دوسری کلی کے تحت ہو بخلاف جزئی حقیقی کہ اس کا کلی ہونا ممتنع ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ اَیْ الْجُزْئِیُّ الْاِضَافِی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے درمیان نسبت مع الدلیل کو بیان کرنا ہے، کہ جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی اخص مطلق ہے اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی لیکن ہر جزئی اضافی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ جزئی حقیقی ہو، یہاں دو دعوے ہوگئے، (۱) ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی (۲) ہر جزئی اضافی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ جزئی حقیقی بھی ہو۔

اَمَّا الْاَوَّل فَلِاَنَّ کُلَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دعویٰ اولیٰ پر دلیل دینا ہے۔

کہ ہر جزئی حقیقی ایسی ماہیت عامہ کے تحت داخل ہوتی ہے جسکو مشخصات سے خالی کر دیا گیا ہو مثلاً زید جب اس کو ہم ان مشخصات سے خالی کر دیں جنکی وجہ سے یہ جمیع ماعداہ سے ممتاز ہوا اور شخص معین بنا تو باقی ماہیت انسانیہ رہ جائیگی اور یہ ماہیت انسانیہ اعم ہے جو زید کو بھی شامل ہے اور زید کے غیر کو بھی شامل ہے اور زید اس ماہیت عامہ کے تحت داخل ہے اور وہ چیز جو ماہیت عامہ کے تحت داخل ہو وہ جزئی اضافی ہوا کرتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی۔

وَھٰذَا مَنْقُوْضٌ بِوَاجِبِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دعویٰ اولیٰ کی دلیل پر اعتراض کرنا ہے۔

کہ آپ کا یہ کہنا کہ ''ہر جزئی حقیقی ماہیت عامہ کے تحت داخل ہوتی ہے'' یہ بات باطل ہے، کیونکہ آپ کا یہ دعویٰ واجب الوجود کے ساتھ ٹوٹ رہا ہے۔ کیونکہ واجب الوجود یہ جزئی حقیقی ہے اس لئے کہ یہ ذات واحد میں منحصر ہے لیکن اس کے لئے کوئی ماہیت عامہ اور ماہیت کلیہ نہیں جسکے تحت یہ داخل ہو کر جزئی اضافی بنے اس لئے کہ اگر واجب الوجود کے لئے کوئی ماہیت کلیہ ہوتو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو واجب الوجود کی ذات ماہیت کلیہ کا عین ہوگی یا واجب الوجود کی ذات ماہیتِ کلیہ اور شی آخر مثلاً تشخص سے عبارت ہوگی، یہ دونوں صورتیں باطل ہے اسلئے کہ اگر واجب الوجود کی ذات ماہیتِ کلیہ کا عین ہو تو شی واحد کا کلی اور جزئی حقیقی کا ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اور اگر واجب الوجود کی ذات ماہیت کلیہ اور شی آخر مثلاً تشخص سے عبارت ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں تشخص واجب الوجود کی ذات کو عارض ہوگا لہٰذا اب یہ لازم آئیگا کہ ذات واجب الوجود کا امتیاز اس کی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ شی ءآخر یعنی اس تشخص کی وجہ سے ہے جو اس کو عارض ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ علم حکمت میں یہ بات بالدلئل ثابت ہو چکی ہے کہ ذات واجب الوجود کا امتیاز بعینہ وبذاتہ ہے، غیر کیوجہ سے نہیں، پس جب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ واجب الوجود جزئی حقیقی تو ہے لیکن ماہیت عامہ کے تحت داخل نہیں ہے تو ثابت ہو گیا کہ آپ کا یہ کہنا کہ ''ہر جزئی حقیقی ماہیت عامہ کے تحت داخل ہوتی ہے'' باطل ہے۔

وَاَمَّا الثَّانِیْ فَلِجَوَازِ اَنْ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دعویٰ ثانیہ کی دلیل بیان کرنی ہے۔

دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ ہر جزئی اضافی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ جزئی حقیقی بھی ہو، اس لئے جزئی اضافی بعض اوقات کلی ہوتی ہے اسلئے کہ جزئی اضافی وہ ہوتی ہے جو اخص من الشی ہو اور ہر وہ شی جو اخص من الشی ہو اس کا کلی ہونا ممکن ہے جیسے

انسان یہ جزئی اضافی ہے حیوان کے تحت داخل ہونے کے اعتبار سے اور یہ کلی بھی ہے اس لئے کہ اس کا فرض صدق علی کثیرین ممتنع نہیں ہے، اب صاف ظاہر ہے کہ جزئی حقیقی کلی نہیں ہوسکتی اس لئے کہ کلی اور جزئی حقیقی کے درمیان تقابل! عدم وملکہ کا ہے جس طرح کہ بصر اور عمی کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہے ان کا جمع ہونا محال ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نوع کا دوسرا معنیٰ

﴿عبارت﴾: قَالَ الْخَامِسُ النَّوْعُ كَمَا يُقَالُ عَلٰى مَاذَكَرْنَاهُ وَيُقَالُ لَهُ النَّوْعُ الْحَقِيْقِيُّ فَكَذَالِكَ يُقَالُ عَلٰى كُلِّ مَاهِيَةٍ يُقَالُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا الْجِنْسُ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ قَوْلًا اَوَّلِيًّا وَيُسَمّٰى النَّوْعُ الْاِضَافِيُّ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ پانچویں پنجم یہ ہے کہ نوع کا اطلاق جس طرح ماذکرناہ پر ہوتا ہے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اسی طرح ہر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں قول اولی کے طور پر جنس بولی جاتی ہے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ الْخَامِسُ النَّوْعُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دو چیزیں بیان کرنی ہیں۔

(۱) نوع کا دوسرا معنیٰ۔ (۲) نوع بالمعنی الاول اور نوع الثانی کے درمیان فرق عنوانی۔

:1 ایک نوع کا معنیٰ تو ماقبل میں گزر چکا کہ نوع وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں، جبکہ یہاں مصنف علیہ الرحمۃ نوع کا دوسرا معنیٰ بیان کررہے ہیں کہ نوع اس ماہیت کو بھی کہا جاتا ہے کہ اس پر......اور اس کے غیر پر...... ماھو کے جواب میں جنس بولی جائے بلا واسطہ......یعنی نوع اضافی اس ماہیت کو کہتے ہیں کہ جب اس کے ساتھ کسی اور ماہیت کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع ہو قول اولی کے طور پر یعنی بالذات اور بلا واسطہ جیسے انسان نوع ہے بالمعنیٰ الثانی اس لئے کہ اگر ہم اس کے ساتھ ایک اور ماہیت مثلاً فرس کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَاھُمَا تو جواب میں بلا واسطہ و بالذات حیوان واقع ہوگا۔

:2 نوع بالمعنی الاول اور نوع بالمعنی الثانی کے درمیان فرق عنوانی۔

کہ نوع بالمعنی الاول کو نوع حقیقی کہتے ہیں......اور نوع بالمعنی الثانی کو نوع اضافی کہتے ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نوع حقیقی واضافی کی وجہ تسمیہ

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلنَّوْعُ كَمَا يُطْلَقُ عَلٰى مَاذَكَرْنَاهُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقِيْقَةِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ وَيُقَالُ لَهُ النَّوْعُ الْحَقِيْقِيُّ لِاَنَّ نَوْعِيَّتَهٗ اِنَّمَاهِيَ بِالنَّظْرِ اِلٰى حَقِيْقَتِهِ الْوَاحِدَةِ الْحَاصِلَةِ فِيْ اَفْرَادِهٖ كَذَالِكَ يُطْلَقُ بِالْاِشْتِرَاكِ عَلٰى كُلِّ مَاهِيَةٍ يُقَالُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا الْجِنْسُ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ قَوْلًا اَوَّلِيًّا اَيْ بِلَاوَاسِطَةٍ كَالْاِنْسَانِ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْحَيَوَانِ فَاِنَّهٗ مَاهِيَةٌ يُقَالُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا كَالْفَرَسِ اَلْجِنْسُ وَهُوَ الْحَيَوَانُ حَتّٰى اِذَاقِيْلَ مَاالْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ فَالْجَوَابُ اَنَّهٗ حَيَوَانٌ وَلِهٰذَاالْمَعْنٰى يُسَمّٰى نَوْعًااِضَافِيًّالِاَنَّ نَوْعِيَّتَهٗ بِالْاِضَافَةِ اِلٰى مَافَوْقَهٗ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ نوع کا اطلاق جیسا کہ اس معنی پر کیا جاتا ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جائے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے جو افراد میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں قول اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ جنس بولی جائے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے کہ یہ ماہیت ہے کہ اس پر اور اس کے غیر مثلا فرس پر جنس بولی جاتی ہے اور وہ حیوان ہے یہاں تک کہ جب سوال کیا جائے کہ انسان اور فرس کیا ہے تو جواب ہوگا کہ وہ حیوان ہے اور اسی معنی کی وجہ سے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا نوع ہونا اس کے مافوق کے لحاظ سے ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلنَّوْعُ كَمَا يُطْلَقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان ہے کہ نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے، ایک معنیٰ مذکور کہ نوع وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں اور دوسرا اس ماہیت پر کہ جنس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع ہو قول اولی کے طور پر یعنی بلا واسطہ اور بالذات، ان کی مثالیں ابھی ماقبل میں متن کے تحت بیان ہو چکی ہیں۔

لِاَنَّ نَوْعِيَّتَهٗ اِنَّمَاهِيَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نوع حقیقی کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

نوع بالمعنی الاول کا نام نوع حقیقی اس لئے رکھتے ہیں کہ اس کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے اعتبار سے ہوتا ہے جو اسکے افراد میں پائی جاتی ہے، اور اس کا نوع ہونا غیر کے اعتبار سے نہیں مثلاً انسان کا نوع ہونا اس حقیقت واحدہ یعنی انسانیت کے اعتبار سے ہے جو اس کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔

لِاَنَّ نَوْعِيَّتَهُ بِالْإِضَافَةِ الخ :۔ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نوع اضافی کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

نوع بالمعنی الثانی کا نام نوع اضافی اس لئے رکھتے ہیں کہ اس کا نوع ہونا غیر یعنی مافوق کے اعتبار سے ہوتا ہے، اس کی اپنی حقیقت اعتبار سے نہیں ہوتا مثلاً حیوان نوع اضافی ہے لیکن اس کا نوع ہونا اپنی اس حقیقت کے اعتبار سے نہیں جو اس کے افراد میں پائی جاتی ہے کیونکہ حقیقت کے اعتبار سے یہ جنس ہے بلکہ اس کا نوع ہونا مافوق یعنی جسم نامی کے اعتبار سے ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تعریفِ نوعِ اضافی کے فوائدِ قیود

﴿عبارت﴾: فَالْمَاهِيَةُ مَنْزِلَةٌ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ وَلَا بُدَّ مِنْ تَرْكِ لَفْظِ الْكُلِّ لِمَا سَمِعْتَ فِيْ مَبْحَثِ الْجُزْئِيِّ الْإِضَافِيِّ مِنَ اَنَّ الْكُلَّ لِلْاَفْرَادِ وَالتَّعْرِيْفُ لِلْاَفْرَادِ لَا يَجُوْزُ وَذِكْرُ الْكُلِّيِّ لِاَنَّهُ جِنْسُ الْكُلِّيَّاتِ وَلَا يَتِمُّ حُدُوْدُهَا بِدُوْنِ ذِكْرِهٖ فَاِنْ قُلْتَ الْمَاهِيَةُ هِيَ الصُّوْرَةُ الْعَقْلِيَّةُ مِنْ شَيْءٍ وَالصُّوَرُ الْعَقْلِيَّةُ كُلِّيَّاتٌ فَذِكْرُهَا يُغْنِيْ عَنْ ذِكْرِ الْكُلِّيِّ فَنَقُوْلُ الْمَاهِيَةُ لَيْسَ مَفْهُوْمُهَا مَفْهُوْمَ الْكُلِّيِّ غَايَةَ مَا فِي الْبَابِ اَنَّهٗ مِنْ لَوَازِمِهَا فَيَكُوْنُ دَلَالَةُ الْمَاهِيَةِ عَلَى الْكُلِّيِّ دَلَالَةَ الْمَلْزُوْمِ عَلَى اللَّازِمِ يَعْنِيْ دَلَالَةَ الْاِلْتِزَامِ لٰكِنْ دَلَالَةُ الْاِلْتِزَامِ مَهْجُوْرَةٌ فِي التَّعْرِيْفَاتِ وَقَوْلُهٗ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ؟ يُخْرِجُ الْفَصْلَ وَالْخَاصَةَ وَالْعَرْضَ الْعَامَ فَاِنَّ الْجِنْسَ لَا يُقَالُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ

﴿ترجمہ﴾: پس لفظ ماہیت بمنزلہ جنس ہے اور لفظ کل کا ترک ضروری ہے کیونکہ جزئی اضافی کی بحث میں سن چکے ہیں کہ لفظ کل افراد کے لئے ہے اور افراد کی تعریف جائز نہیں اور لفظ کل کا ذکر ضروری ہے کیونکہ یہ جنس کلیات ہے اور کلیات کی حدود ذکر کلی کے بغیر تمام نہیں ہوتیں اگر آپ کہیں کہ ماہیت شی کی صورت عقلیہ ہے اور صور عقلیہ کلیات ہیں لہٰذا ماہیت کا ذکر لفظ کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہٖ کلی کا مفہوم نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ لوازم ماہیت سے ہے تو ماہیت کی دلالت کلی پر دلالت ملزوم بر لازم ہے یعنی دلالت التزامی ہے لیکن دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے، اور مصنف علیہ الرحمۃ کے قول فی جواب ماھو نے فصل وخاصہ اور عرض عام کو خارج کر دیا ہے کیونکہ ان پر اور ان کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس محمول نہیں ہوتی۔

﴿تشریح﴾:

فَالْمَاهِيَةُ مَنْزِلَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نوع اضافی کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرنے ہیں۔ کہ لفظ ماھیۃ بمنزلہ جنس کے ہے جو تمام ماہیات کو شامل ہے......فی جواب ماھو فصل ہے اس کے ذریعے نوع اضافی کی تعریف سے فصل خاصہ اور عرض عام نکل گئے اس لئے کہ ان پر اور ان کے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس نہیں بولی جاتی۔

وَلَا بُدَّمِنْ تَرْكِ لَفْظ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ! مصنف علیہ الرحمۃ کی بیان کردہ نوع اضافی کی تعریف پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾1: نوع اضافی کی تعریف میں مصنف علیہ الرحمۃ کو لفظ کل! ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا (اس لئے کہ لفظ کل افراد پر دلالت کرتا ہے پس اس سے افراد کی تعریف ہوگی حالانکہ تعریف افراد کی نہیں ہوتی بلکہ ماہیت کی ہوتی ہے)......اور لفظ کلی کو ذکر کرنا چاہیے تھا کیونکہ نوع اضافی ایک کلی ہے اور کلی! کلیات کی جنس ہے اور تعریفات میں جب جنس کو ذکر نہ کیا جائے تو تعریف جامع نہیں ہوا کرتی، الغرض مصنف علیہ الرحمۃ نے جس کو ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا اسے ذکر کر دیا ہے اور جس کو ذکر کرنا چاہیے تھا اسے ذکر نہیں کیا۔

فَإِنْ قُلْتَ الْمَاهِيَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب نقل کر کے اس پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿جواب﴾: لفظ کلی کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں اسلئے کہ لفظ ماہیت مذکور ہے اور ماہیت شی کی صورت عقلیہ کو کہتے ہیں اور صورت عقلیہ کلیات ہی تو ہیں، پس لفظ ماہیت کا ذکر کرنا لفظ کلی کو ذکر کرنے سے مستغنی کر دیتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماہیت کا ذکر! لفظِ کلی سے مستغنی تو تب کرتا کہ جب دونوں کا مفہوم ایک ہوتا حالانکہ ماہیت کا مفہوم اور کلی کا مفہوم باہم مغایر ہیں، ایک نہیں ہیں اسلئے کہ ماہیت کہتے ہیں صورت عقلیہ کو اور کلی کہتے ہیں مالا یمنع نفس تصورہ عن وقوع الشرکۃ فیہ کو اور یہ دونوں مفہوم آپس میں مغایر ہیں اور مفہومین مغایرین میں سے ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے مستغنی کیسے کر سکتا ہے؟، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کلی کا مفہوم ماہیت کے مفہوم کو لازم ہے لیکن اس صورت میں ماہیت کی دلالت لفظ کلی پر دلالت التزامیہ ہوگی اور دلالت التزامیہ تعریفات میں متروک اور مہجور ہوتی ہے کیونکہ اس کی وجہ سے خفاء پیدا ہوتا ہے اور تعریفات میں خفاء درست نہیں ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اشخاص، اصناف، انواع، اجناس

﴿عبارت﴾: وَاَمَّاتَقْيِيْدُالْقَوْلِ بِالْاَوَّلِيِّ فَاعْلَمْ اَوَّلًا اَنَّ سِلْسِلَةَ الْكُلِّيَّاتِ اِمَّا تَنْتَهِيْ بِالْاَشْخَاصِ وَهُوَ النَّوْعُ الْمُقَيَّدُبِالتَّشَخُّصِ وَفَوْقَهَاالْاَصْنَافُ وَهُوَ النَّوْعُ الْمُقَيَّدُبِصِفَاتٍ عَرْضِيَّةٍ كُلِّيَّةٍ كَالرُّوْمِيْ وَالتُّرْكِيْ وَفَوْقَهَاالْاَنْوَاعُ وَفَوْقَهَاالْاَجْنَاسُ وَاِذَا حُمِلَ كُلِّيَّاتٌ مُتَرَتِّبَةٌ عَلٰى شَيْءٍ وَّاحِدٍ يَكُوْنُ حَمْلُ الْعَالِيْ بِوَاسِطَةِ حَمْلِ السَّافِلِ عَلَيْهِ فَاِنَّ الْحَيَوَانَ اِنَّمَايَصْدُقُ عَلٰى زَيْدٍ وَعَلَى التُّرْكِيْ بِوَاسِطَةِ حَمْلِ الْاِنْسَانِ عَلَيْهِمَا وَحَمْلُ الْحَيَوَانِ عَلَى الْاِنْسَانِ اَوَّلِيٌّ فَقَوْلُهٗ قَوْلًااَوَّلِيًّااِحْتِرَازٌعَنِ الصِّنْفِ فَاِنَّهٗ كُلِّيٌّ يُقَالُ عَلَيْهِ وَعَلٰى غَيْرِهٖ الْجِنْسُ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَحَتّٰى اِذَاسُئِلَ عَنِ التُّرْكِيِّ وَالْفَرَسِ بِمَاهُمَا كَانَ الْجَوَابُ اَلْحَيَوَانَ لٰكِنْ قَوْلَ الْجِنْسِ عَلَى الصِّنْفِ لَيْسَ بِاَوَّلِيٍّ بَلْ بِوَاسِطَةِ حَمْلِ النَّوْعِ عَلَيْهِ فَبِاعْتِبَارِ الْاَوَّلِيَّةِ فِي الْقَوْلِ يَخْرُجُ الصِّنْفُ عَنِ الْحَدِّ لِاَنَّهٗ لَا يُسَمّٰى نَوْعًااِضَافِيًّا

﴿ترجمہ﴾: اور لیکن قول کو اولی کے ساتھ مقید کرنا تو آپ اولاً یہ جان لیں کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص پر ختم ہوجاتا ہے اور وہ نوع ہے جو مقید بالتشخص ہو اور اس کے اوپر اصناف ہیں اور صنف وہ نوع ہے جو صفات عرضیہ کلیہ کے ساتھ مقید ہو جیسے رومی وترکی اور ان کے اوپر انواع ہیں اور اس کے اوپر اجناس ہیں اور جب کلیات مرتبہ کی شیء پر حمل کی جائیں تو عالی کا حمل، سافل کے حمل کے واسطہ سے ہوگا چنانچہ حیوان، زید اور ترکی پر اس واسطہ سے صادق ہے کہ ان پر انسان کا حمل ہے اور انسان پر حیوان کا حمل اولی ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ کا قول قَوْلًا اَوَّلِيًّا صنف سے احتراز ہے کیونکہ صنف وہ کلی ہے کہ اس پر اور اسکے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس بولی جائے یہاں تک کہ جب ترکی اور فرس سے متعلق ماہما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا لیکن صنف پر جنس کا حمل اولی نہیں بلکہ حمل نوع کے واسطہ سے ہے تو قول میں اولیت کے اعتبار سے تعریف سے صنف خارج ہوگیا کہ اس کو نوع اضافی نہیں کہا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّاتَقْيِيْدُالْقَوْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نوع اضافی کی تعریف میں قول کو اولی کی قید کیساتھ مقید کرنیکی وجہ بیان کرنی ہے ہیں، جس سے قبل دو چیزیں بطور تمہید ذہن نشین فرمالیں ۔

1: (۱)اشخاص۔ (۲)اصناف۔ (۳)انواع۔ (۴)اجناس۔یہ الگ الگ چیزیں ہیں۔
شخص:وہ نوع ہے جو قیدِ تشخص کے ساتھ مقید ہو صنف:وہ نوع ہے جو قیدِ عرضی کے ساتھ مقید ہو۔
نوع:وہ ماہیت کلیہ ہے جو قیدِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔ جنس: وہ کلی ہے جو کسی قید کیساتھ مقید نہ ہو۔

☆ پہلی (اشخاص) جزئی ہے اور بقیہ تین (اصناف،انواع،اجناس) کلی ہیں......اسی لئے کہا جاتا ہے کہ سلسلہ کلیات اشخاص پرختم ہوتا ہے۔

2: کلیات مترتبہ کا جب کسی شی پر حمل ہوتا ہے تو ان کلیات مترتبہ میں سے جو کلی سافل ہے اس کا اس شیء پر حمل بلا واسطہ ہوتا ہے اور کلیات میں سے جو کلی عالی ہے اس کا اس شیء پر حمل بالواسطہ ہوتا ہے یعنی اس سافل کے واسطے سے ہوتا ہے مثلاً زید پر انسان کا حمل بلاواسطہ ہوتا ہے اور حیوان کا زید پر حمل بالواسطہ ہوتا ہے یعنی انسان کے واسطے سے ہوتا ہے،اور انسان پر حیوان کا حمل بلاواسطہ ہے اسی طرح صنف پر بھی انسان کا حمل بلاواسطہ ہوتا ہے اور حیوان کا حمل بواسطہ انسان کے ہوتا ہے گویا کہ صنف پر انواع کا حمل بلاواسطہ ہوتا ہے اور اجناس کا حمل بالواسطہ ہوتا ہے۔

اِحْتِرَازٌ عَنِ الصِّنْفِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قول کو اولی کی قید کیساتھ مقید کرنے کی وجہ بیان کرنی ہے۔

کہ نوع اضافی کی تعریف میں قول کو اولی کیساتھ مقید کرنے سے مصنف علیہ الرحمۃ کی غرض صنف کو نوع اضافی سے خارج کرنا ہے اسلئے کہ اگر نوع اضافی کی تعریف میں قول کو اولی کی قید کیساتھ مقید نہ کرتے تو پھر تعریف یہ ہوتی کہ نوع اضافی وہ کلی ہے جب اس کے ساتھ کسی اور ماہیت کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس بولی جائے اور یہ تعریف صنف پر بھی صادق آتی اسلئے کہ صنف بھی ایسی کلی ہے کہ جب اسکے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً فرس کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کریں اور یوں کہیں التر کی و الفرس ما ھما تو جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے تو اس سے لازم آتا کہ صنف بھی نوع اضافی ہو حالانکہ صنف کو کوئی بھی نوع اضافی نہیں کہتا لیکن جب ہم نے نوع اضافی کی تعریف میں قول کو اولی کی قید کیساتھ مقید کر دیا تو صنف نوع اضافی کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی اسلئے کہ اگرچہ صنف اور ماہیت آخر کے جواب میں جنس یعنی حیوان واقع ہوتی ہے لیکن یہ بلاواسطہ نہیں بولی جاتی بلکہ بواسطہ انسان کے بولی جاتی ہے یعنی الترکی حیوان ہے اس واسطے سے کہ ترکی انسان ہے لہٰذا صنف نوع کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نوع اضافی کی تقسیم

﴿عبارت﴾: قَالَ وَمَرَاتِبُهٗ اَرْبَعٌ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَعَمُّ الْاَنْوَاعِ وَهُوَ النَّوْعُ الْعَالِیْ کَالْجِسْمِ اَوْ اَخَصُّهَا وَهُوَ النَّوْعُ السَّافِلُ کَالْاِنْسَانِ وَیُسَمّٰی نَوْعَ الْاَنْوَاعِ اَوْ اَعَمُّ مِنَ السَّافِلِ وَاَخَصُّ مِنَ الْعَالِیْ وَهُوَ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ کَالْحَیَوَانِ وَالْجِسْمِ النَّامِیْ اَوْ مُبَایِنٌ لِلْکُلِّ وَهُوَ النَّوْعُ الْمُفْرَدُ کَالْعَقْلِ اِنْ قُلْنَا اِنَّ الْجَوْهَرَ جِنْسٌ لَهٗ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ نوع کے چار مرتبے ہیں کیونکہ وہ یا اعم الانواع ہے اور وہ نوع عالی ہے جیسے جسم یا اخص الانواع ہے اور وہ نوع سافل ہے جیسے انسان اور اسی کا نام نوع الانواع رکھا جاتا ہے یا سافل سے اعم اور عالی سے اخص ہے اور وہ نوع متوسط ہے جیسے حیوان اور جسم نامی یا ان سب کا مباین ہے اور وہ نوع مفرد ہے جیسے عقل اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس ہے۔

قَالَ وَمَرَاتِبُهٗ اَرْبَعٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نوع اضافی کی مراتب کے اعتبار سے تقسیم کرنی ہے۔ کہ نوع اضافی کی مراتب کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔(۱) نوع عالی (۲) نوع سافل (۳) نوع متوسط (۴) نوع مفرد

وجہ حصر: نوع اضافی چار حال سے خالی نہیں یا (۱) اعم الانواع ہوگی یا (۲) اخص الانواع ہوگی یا (۳) اعم من بعض الانواع ہوگی اور اخص من بعض الانواع ہوگی یا (۴) وہ مباین للکل ہوگی ، اگر اعم الانواع ہوتو وہ نوع عالی ہے جیسے جسم مطلق اسلئے کہ یہ جسم نامی سے بھی اعم ہے اور حیوان سے بھی اعم ہے اور انسان سے بھی اعم ہے اور اگر اخص الانواع ہوتو وہ نوع سافل ہے جیسے انسان اسلئے کہ یہ حیوان، جسم نامی اور جسم مطلق تمام سے اخص ہے۔ اور نوع سافل کو نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے اور اگر اعم من بعض الانواع اور اخص من بعض الانواع ہوتو وہ نوع متوسط ہے جیسے حیوان اور جسم نامی اسلئے کہ حیوان، انسان سے اعم ہے اور جسم نامی سے اخص ہے اور جسم نامی حیوان سے اعم ہے اور جسم مطلق سے اخص ہے اور اگر مباین للکل ہوتو وہ نوع مفرد ہے جیسے عقل جبکہ جوہر اسکے لئے جنس ہو اور عقول عشرہ اسکے لئے اشخاص ہوں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

ترتب نوع اضافی میں ہے، حقیقی میں کیوں نہیں؟

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَرَادَ اَنْ يُّشِيْرَ اِلٰى مَرَاتِبِ النَّوْعِ الْاِضَافِيِّ دُوْنَ الْحَقِيْقِيِّ لِاَنَّ الْاَنْوَاعَ الْحَقِيْقِيَّةَ يَسْتَحِيْلُ اَنْ تَتَرَتَّبَ حَتّٰى يَكُوْنَ نَوْعٌ حَقِيْقِيٌّ فَوْقَهٗ نَوْعٌ حَقِيْقِيٌّ وَاِلَّا لَكَانَ النَّوْعُ الْحَقِيْقِيُّ جِنْسًا وَاِنَّهٗ مُحَالٌ وَاَمَّا الْاَنْوَاعُ الْاِضَافِيَّةُ فَقَدْ تَتَرَتَّبُ كَجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ فَوْقَهٗ نَوْعٌ اٰخَرُ اِضَافِيٌّ كَالْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ لِلْحَيَوَانِ وَهُوَ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ لِلْجِسْمِ النَّامِيِّ وَهُوَ نَوْعٌ اِضَافِيٌّ لِلْجِسْمِ الْمُطْلَقِ وَهُوَ وَنَوْعٌ اِضَافِيٌّ لِلْجَوْهَرِ فَاِعْتِبَارُ ذَالِكَ صَارَ مَرَاتِبُهٗ اَرْبَعًا لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ اَعَمَّ الْاَنْوَاعِ اَوْ اَخَصَّهَا اَوْ اَعَمَّ مِنْ بَعْضِهَا وَاَخَصَّ مِنَ الْبَعْضِ اَوْ مُبَايِنًا لِلْكُلِّ وَالْاَوَّلُ هُوَ النَّوْعُ الْعَالِيْ كَالْجِسْمِ فَاِنَّهٗ اَعَمُّ مِنَ الْجِسْمِ النَّامِيْ وَالْحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ وَالثَّانِيْ اَلنَّوْعُ السَّافِلُ كَالْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ اَخَصُّ مِنْ سَائِرِ الْاَنْوَاعِ وَالثَّالِثُ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانِ فَاِنَّهٗ اَخَصُّ مِنَ الْجِسْمِ النَّامِيْ وَاَعَمُّ مِنَ الْاِنْسَانِ وَكَالْجِسْمِ النَّامِيْ فَاِنَّهٗ اَخَصُّ مِنَ الْجِسْمِ وَاَعَمُّ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالرَّابِعُ النَّوْعُ الْمُفْرَدُ وَلَمْ يُوْجَدْ لَهٗ مِثَالٌ فِي الْوُجُوْدِ وَقَدْ يُقَالُ فِيْ تَمْثِيْلِهٖ اِنَّهٗ كَالْعَقْلِ اِنْ قُلْنَا اِنَّ الْجَوْهَرَ جِنْسٌ لَهٗ فَاِنَّ الْعَقْلَ تَحْتَهُ الْعُقُوْلُ الْعَشَرَةُ وَهِيَ كُلُّهَا فِيْ حَقِيْقَةِ الْعَقْلِ مُتَّفِقَةٌ فَهُوَ لَا يَكُوْنُ اَعَمَّ مِنْ نَوْعٍ اٰخَرَ اِذْ لَيْسَ تَحْتَهٗ نَوْعٌ بَلْ اَشْخَاصٌ وَلَا اَخَصَّ اِذْ لَيْسَ فَوْقَهٗ نَوْعٌ بَلِ الْجِنْسُ وَهُوَ الْجَوْهَرُ فَعَلٰى ذَالِكَ التَّقْدِيْرِ فَهُوَ نَوْعٌ مُّفْرَدٌ وَرُبَمَا يُقَرَّرُ التَّقْسِيْمُ عَلٰى وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ النَّوْعَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ فَوْقَهٗ نَوْعٌ وَتَحْتَهٗ نَوْعٌ اَوْ لَا يَكُوْنُ فَوْقَهٗ نَوْعٌ وَلَا تَحْتَهٗ نَوْعٌ اَوْ يَكُوْنُ فَوْقَهٗ نَوْعٌ وَلَا يَكُوْنُ تَحْتَهٗ نَوْعٌ اَوْ يَكُوْنُ تَحْتَهٗ نَوْعٌ وَلَا يَكُوْنُ فَوْقَهٗ نَوْعٌ وَذَالِكَ ظَاهِرٌ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ارادہ کیا کہ نوع اضافی کے مراتب کی طرف اشارہ کرے نوع حقیقی کے نہیں کیونکہ انواع حقیقیہ کا مرتب ہونا محال ہے یہاں تک کہ نوع حقیقی کے اوپر نوع حقیقی ہو ورنہ نوع حقیقی جنس ہو جائے گی جو محال ہے، اور لیکن انواع اضافیہ تو وہ مرتب ہو سکتی ہیں کیونکہ جائز ہے نوع اضافی کے اوپر نوع اضافی ہو جیسے انسان کہ وہ نوع اضافی ہے حیوان کیلئے اور حیوان نوع اضافی ہے جسم نامی کیلئے اور جسم نامی نوع اضافی ہے جسم مطلق

کیلئے اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جو ہر کیلئے پس اس اعتبار سے اسکے مراتب چار ہوئے کیونکہ وہ یا تو اعم الانواع ہوگی یا اخص الانواع یا بعض سے اعم اور بعض سے اخص یا سب سے مباین اول نوع عالی ہے جیسے جسم کہ وہ جسم نامی ہے اور انسان سے نوع متوسط ہے جیسے حیوان کہ وہ جسم نامی سے اخص اور انسان سے اعم ہے اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم سے اخص اور حیوان سے عام ہے اور چہارم نوع مفرد ہے، جسکی مثال نہیں پائی جاتی، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں جو ہر اس کی جنس ہے کیونکہ عقل کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ کل حقیقت عقل میں متفق ہیں وہ نوع آخر سے اعم نہیں ہوسکتی کیونکہ اس کے تحت نوع ہیں بلکہ اشخاص ہیں اور نہ اخص ہوسکتی کیونکہ اس کے اوپر نوع نہیں بلکہ جنس ہے اور وہ جو ہر ہے تو وہ اس تقیید پر نوع مفرد ہے، اور کبھی تقسیم کی تقریر دوسرے طریقہ پر کی جاتی ہے کہ وہ نوع یا تو اس کے اوپر اور نیچے نوع ہوگی یا نہ اس کے اوپر نوع ہوگی اور نہ نیچے یا اسکے اوپر نوع ہوگی اور نیچے نہ ہوگی اور اوپر نوع نہ ہوگی اور وہ ظاہر ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَرَادَ اَنْ یُّشِیْرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: تعدد مراتب کا تحقق یعنی ترتب نوع اضافی میں ہے، نوع حقیقی میں کیوں نہیں؟

﴿جواب﴾: اگر نوع حقیقی میں تعدد مراتب کا تحقق ہوتو پھر نوع حقیقی کے اوپر ایک اور نوع حقیقی فرض کرنی پڑے گی اور وہ دوسری نوع جس کو ہم نے نوع حقیقی فرض کیا ہے اس کا جنس ہونا لازم آئیگا اور نوع حقیقی کا جنس ہونا باطل ہے، پس جب نوع حقیقی کا جنس ہونا باطل ہے تو نوع حقیقی کے اوپر ایک اور نوع حقیقی کا فرض کرنا بھی باطل ہے پس جب نوع حقیقی کے اوپر ایک اور نوع حقیقی کو فرض کرنا باطل ہے تو نوع حقیقی میں تعدد مراتب کا تحقق بھی باطل ہوگا۔

وَاَمَّا الْاَنْوَاعُ الْاِضَافِیَّۃ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ انواع اضافیہ میں تعدد مراتب کا تحقق ممکن ہے کیونکہ یہاں جائز ہے کہ ایک نوع اضافی کے اوپر دوسری نوع اضافی ہو جیسے انسان یہ نوع اضافی ہے حیوان کیلئے اور حیوان نوع اضافی ہے جسم نامی کیلئے اور جسم نامی نوع اضافی ہے جسم مطلق کیلئے اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جو ہر کیلئے، جب یہاں نوع اضافی کے اوپر ایک اور نوع اضافی کا ہونا جائز ہے تو نوع اضافی میں تعدد مراتب کا تحقق بھی جائز ہے۔

فَبِاعْتِبَارِ ذَالِکَ صَارَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نوع اضافی کی مراتب کے اعتبار سے تقسیم کرنی ہے اور اقسام اربعہ کی وجہ حصر اور مثالوں سے ان کی توضیح کرنی ہے۔ جن کا بیان ماقبل متن میں تفصیلاً گزر چکا۔

وَلَمْ یُوْجَدْ لَهٗ مِثَال الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ وجود میں نوع مفرد کی کوئی مثال نہیں لیکن اس کے لئے بطور مثال عقل کو پیش کیا جاتا ہے...... دو شرطوں کیساتھ (۱) جو ہر اس کیلئے جنس ہو۔ (۲) اور عقول عشرہ اس کیلئے اشخاص ہوں اور جزئیات متفقہ الحقیقۃ ہوں پس اس صورت میں نہ تو اس کے اوپر کوئی نوع ہوگی اور نہ ہی اس کے نیچے کوئی نوع ہوگی تو

اس طرح عقل نوع مفرد کی مثال بن جائیگی۔

وَرُبَمَايُقَرَّرُ التَّقْسِيْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اور انداز سے نوع اضافی کی باعتبارِ مراتب تقسیم کرنی ہے۔ کہ نوع اضافی چار حال سے خالی نہیں۔

(۱) نوع اضافی کے اوپر بھی نوع ہوگی اور نوع اضافی کے نیچے بھی نوع ہوگی۔

(۲) نوع اضافی کے اوپر بھی نوع نہیں ہوگی اور نوع اضافی کے نیچے بھی نوع نہیں ہوگی۔

(۳) اس کے اوپر نوع ہوگی اور اسکے نیچے نوع نہیں ہوگی۔

(۴) اس کے نیچے نوع ہوگی اس کے اوپر نوع نہیں ہوگی۔

☆ بصورتِ اول نوع متوسط۔ جیسے حیوان اور جسم نامی......بصورتِ ثانی نوع مفرد۔ جیسے عقل......

☆ بصورتِ ثالث نوع سافل جیسے انسان...... بصورتِ رابع نوع عالی جیسے جسم مطلق۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

باعتبارِ مراتب جنس کی تقسیم

﴿عبارت﴾: قَالَ وَمَرَاتِبُ الْاَجْنَاسِ اَیْضًا هٰذِهِ الْاَرْبَعُ لٰکِنَّ الْعَالِیَ کَالْجَوْهَرِ فِیْ مَرَاتِبِ الْاَجْنَاسِ یُسَمّٰی جِنْسَ الْاَجْنَاسِ لَا السَّافِلِ کَالْحَیَوَانِ وَمِثَالُ الْمُتَوَسِّطِ فِیْهَا الْجِسْمُ النَّامِیْ وَمِثَالُ الْمُفْرَدِ الْعَقْلُ اِنْ قُلْنَا اِنَّ الْجَوْهَرَ لَیْسَ بِجِنْسٍ لَهٗ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اجناس کے مراب بھی یہی چار ہیں لیکن عالی جیسے جو ہر مراتب اجناس میں اس کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے نہ کہ سافل جیسے حیوان اور متوسط کی مثال ان میں جسم نامی ہے اور مفرد کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کے لئے جنس نہیں۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَمَرَاتِبُ الْاَجْنَاسِ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ باعتبار مراتب جنس کی تقسیم کرنی ہے کہ نوع اضافی کی طرح جنس کی بھی باعتبار مراتب چار قسمیں ہیں۔(۱) جنس سافل (۲) جنس متوسط (۳) جنس عالی (۴) جنس مفرد

وجہ حصر: جنس چار حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو اخص الاجناس ہوگی...... یا اعم الاجناس ہوگی...... یا اعم من البعض اور اخص من البعض ہوگی...... یا مباین للکل ہوگی، اگر اخص الاجناس ہوتو وہ جنس سافل ہے جیسے حیوان اور اگر اعم الاجناس ہوتو وہ جنس عالی ہے جیسے جوہر اور اگر اعم من البعض اور اخص من البعض ہوتو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم مطلق اور اگر مباین للکل ہوتو جنس مفرد ہے۔ جیسے عقل ہے، جبکہ جوہر کو اس کے جنس نہ مانا جائے۔

لٰکِنَّ الْعَالِیَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نوع اضافی اور جنس کے درمیان ایک فرق بیان کرنا ہے کہ سلسلہ انواع اضافیہ میں نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں اور سلسلہ اجناس میں جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

انواع اضافیہ اور اجناس میں ترتب کا فرق

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ كَمَا اَنَّ الْاَنْوَاعَ الْاِضَافِيَّةَ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَنَازِلَةً كَذَالِكَ الْاَجْنَاسِ اَيْضًا قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَةً حَتّٰى يَكُوْنَ جِنْسٌ فَوْقَهٗ جِنْسٌ اٰخَرُ وَكَمَا اَنَّ مَرَاتِبَ الْاَنْوَاعِ اَرْبَعٌ فَكَذَالِكَ مَرَاتِبُ الْاَجْنَاسِ اَيْضًا تِلْكَ الْاَرْبَعُ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ اَعَمَّ الْاَجْنَاسِ فَهُوَ الْجِنْسُ الْعَالِيْ كَالْجَوْهَرِ وَاِنْ كَانَ اَخَصَّهَا فَهُوَ الْجِنْسُ السَّافِلُ كَالْحَيَوَانِ اَوْ اَعَمَّ وَاَخَصَّ فَهُوَ الْجِنْسُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْجِسْمِ النَّامِيْ وَالْجِسْمِ اَوْ مُبَايِنًا لِلْكُلِّ فَهُوَ الْجِنْسُ الْمُفْرَدُ اِلَّا اَنَّ الْعَالِيَ فِيْ مَرَاتِبِ الْاَجْنَاسِ يُسَمّٰى جِنْسَ الْاَجْنَاسِ لَا السَّافِلَ وَالسَّافِلُ فِيْ مَرَاتِبِ الْاَنْوَاعِ يُسَمّٰى نَوْعَ الْاَنْوَاعِ لَا الْعَالِيَ وَ ذَالِكَ لِاَنَّ جِنْسِيَّةَ الشَّيْءِ اِنَّمَا هِيَ بِالْقِيَاسِ اِلٰى مَا تَحْتَهٗ فَهُوَ اِنَّمَا يَكُوْنُ جِنْسَ الْاَجْنَاسِ اِذَا كَانَ فَوْقَ جَمِيْعِ الْاَجْنَاسِ وَنَوْعِيَّةُ الشَّيْءِ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْقِيَاسِ اِلٰى مَا فَوْقَهٗ فَهُوَ اِنَّمَا يَكُوْنُ نَوْعَ الْاَنْوَاعِ اِذَا كَانَ تَحْتَ جَمِيْعِ الْاَنْوَاعِ وَالْجِنْسُ الْمُفْرَدُ مُمَثَّلٌ بِالْعَقْلِ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ لَا يَكُوْنَ الْجَوْهَرُ جِنْسًا لَهٗ فَاِنَّهٗ لَيْسَ اَعَمَّ مِنْ جِنْسٍ اِذْ لَيْسَ تَحْتَهٗ اِلَّا الْعُقُوْلُ الْعَشَرَةُ وَهِيَ اَنْوَاعٌ لَا اَجْنَاسٌ وَلَا اَخَصَّ اِذْ لَيْسَ فَوْقَهٗ اِلَّا الْجَوْهَرَ وَقَدْ فُرِضَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِجِنْسٍ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ جس طرح انواع اضافیہ کبھی نیچے کو اترتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں اسی طرح اجناس بھی کبھی اوپر کو چڑھتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں یہاں تک کہ جنس کے اوپر دوسری جنس ہوگی اور جیسے انواع کے مراتب چار ہیں ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی یہی چار ہیں کیونکہ اگر وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی ہے جیسے جوھر اور اگر اخص الاجناس ہو تو ہو تو وہ جنس سافل ہے جیسے حیوان اور اگر اعم واخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم مطلق اور اگر مباین کلی ہو تو وہ جنس مفرد ہے مگر عالی مراتب اجناس میں جنس الاجناس کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ سافل مراتب انواع میں الانواع کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ عالی، اور وہ اس لئے ہے کہ شی ء کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے تو وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جب تمام اجناس کے اوپر ہو اور شی ء کا نوع ہونا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے تو وہ الانواع اس وقت ہوتا ہے جبکہ تمام انواع کے نیچے ہو، اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے اس تقدیر پر کہ جوھر اس کیلئے جنس نہ ہو کہ وہ جنس سے اعم ہے اس ک نیچے صرف عقول عشرہ میں جو انواع ہیں نہ کہ اجناس اور نہ اخص ہے کیونکہ اس کے اوپر

صرف جوھر ہے اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کیلئے جنس نہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ كَمَااَنَّ الْاَنْوَاعَ الْاِضَافِيَّةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح انواع اضافیہ میں ترتب جاری ہوتا ہے اسی طرح اجناس میں بھی ترتب جاری ہوتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ انواع اضافیہ میں ترتب نزولی ہوتا ہے جبکہ اجناس میں ترتب صعودی ہوتا ہے۔

☆ ترتب نزولی کہتے ہیں **انتقال من العام الی الخاص** کو اور ترتب صعودی کہتے ہیں **انتقال من الخاص الی العام** کو۔

❁ اور انواع اضافیہ میں ترتب نزولی اور اجناس میں ترتب صعودی کے جاری ہونیکی وجہ یہ ہے کہ انواع میں مقصود خصوص ہوتا ہے اور نوع کی نوع نوع سے اخص ہوتی ہے...... جیسے جسم مطلق جوہر کی نوع ہے اور جوہر سے اخص ہے...... اور جسم نامی جسم مطلق کی نوع ہے اور جسم مطلق سے اخص ہے...... اور حیوان جسم نامی کی نوع ہے اور جسم نامی سے اخص ہے...... اور انسان حیوان کی نوع ہے اور حیوان سے اخص ہے...... یہاں عام سے خاص کی طرف انتقال ہوا، اسی کا نام ترتب نزولی ہے۔

☆ اور اجناس میں ترتیب صعودی اسلئے جاری ہوتی ہے کہ اجناس میں مقصود عموم ہوتا ہے اور جنس کی جنس، جنس سے عام ہوتی ہے...... جیسے جسم نامی حیوان کی جنس ہے اور یہ حیوان سے اعم ہے...... اسی طرح جسم مطلق جسم نامی کی جنس ہے اور جسم نامی سے اعم ہے...... اور جوہر جسم مطلق کی جنس ہے اور جسم مطلق سے اعم ہے...... گویا کہ یہاں خاص سے عام کی طرف انتقال ہوا ہے، اسی کا نام ترتبِ صعودی ہے۔

لِاَنَّهُ اِنْ كَانَ اَعَمَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مراتب کے اعتبار سے جنس کی اقسام اربعہ کی وجہ حصر بیان کرنی ہے جو کہ متن میں بیان ہو چکی ہے۔

اِلَّا اَنَّ الْعَالِيَ فِي الخ: ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے نوع اضافی اور جنس میں ایک فرق بیان کیا تھا کہ سلسلہ انواع میں نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں اور سلسلہ اجناس میں جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں، شارح علیہ الرحمۃ یہاں سے اس فرق کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، کہ شی کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے حیوان یہ جنس ہے انسان کے اعتبار سے اور جسم نامی جنس ہے حیوان کے اعتبار سے اور جسم مطلق جنس ہے جسم نامی کے اعتبار سے اور جوہر جنس ہے جسم مطلق کے اعتبار سے لہٰذا وہی جنس جنس الاجناس کہلائے گی جو سب سے اوپر ہوگی اور صاف ظاہر ہے کہ سب سے اوپر جنس عالی ہے اسی وجہ سے سلسلہ اجناس میں جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں جبکہ شی کا نوع ہونا اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے جسم مطلق یہ نوع ہے جوہر کے اعتبار سے اور جسم نامی نوع ہے جسم مطلق کے اعتبار سے اور حیوان نوع ہے جسم نامی کے باعتبار سے اور انسان نوع ہے حیوان کے اعتبار سے لہٰذا وہ نوع! نوع الانواع کہلائیگی جو سب سے نیچے ہوگی اور صاف ظاہر ہے کہ سب سے نیچے سافل

ہے۔اس وجہ سلسلہ انواع میں نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں۔

وَالْجِنْسُ الْمُفْرَدُ مُمَثَّلاً الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جنس مفرد کی مثال بیان کر کے اس کو ممثل لہٗ پر منطبق کرنا ہے کہ جنس مفرد کی مثال لفظ عقل سے دی جاتی ہے دو شرطوں کیساتھ اس کے اوپر جو جوہر ہے وہ عقل کیلئے جنس نہ ہو بلکہ عرض عام ہو......اور عقل کے نیچے جو عقول عشرہ ہیں وہ عقل کیلئے اشخاص نہ ہوں بلکہ انواع مختلف الحقائق ہوں تو اس صورت میں عقل جنس مفرد بن جائیگی اس لئے کہ اس صورت میں یہ اخص من الجنس بھی نہ ہوگی کیونکہ اسکے اوپر جو جوہر ہے ہم نے اسے عقل کیلئے جنس نہ ہونا فرض کرلیا ہے اور نہ اعم من الجنس ہوگی کیونکہ اس کے نیچے جو عقول عشرہ ہیں ہم نے انہیں اس کیلئے انواع فرض کرلیا ہے لہٰذا چونکہ اب نہ تو اس کے اوپر کوئی جنس ہے اور نہ ہی اس کے نیچے کوئی جنس ہے تو یہ جنس مفرد کی مثال بن جائیگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

مثال کا نفس الامر اور واقع کے مطابق ہونا ضروری نہیں

﴿عبارت﴾: لَايُقَالُ اَحَدُالتَّمْثِيْلَيْنِ فَاسِدٌ اِمَّاتَمْثِيْلُ النَّوْعِ الْمُفْرَدِبِالْعَقْلِ عَلٰى تَقْدِيْرِجِنْسِيَةِ الْجَوْهَرِ وَاَمَّاتَمْثِيْلُ الْجِنْسِ الْمُفْرَدِبِالْعَقْلِ عَلٰى تَقْدِيْرِعَرْضِيَّةِ الْجَوْهَرِلِاَنَّ الْعَقْلَ اِنْ كَانَ جِنْسًايَكُوْنُ تَحْتَهٗ اَنْوَاعٌ فَلَايَكُوْنُ نَوْعًامُفْرَدًابَلْ كَانَ عَالِيًافَلَايَصِحُّ التَّمْثِيْلُ الْاَوَّلُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جِنْسًالَمْ يَصِحَّ التَّمْثِيْلُ الثَّانِيْ ضَرُوْرَةَاَنَّ مَالَايَكُوْنُ جِنْسًالَايَكُوْنُ مُفْرَدًا لِاَنَّانَقُوْلُ اَلتَّمْثِيْلُ الْاَوَّلُ عَلٰى تَقْدِيْرِاَنَّ الْعُقُوْلَ الْعَشَرَةَ مُتَّفِقَةٌ بِالنَّوْعِ وَالثَّانِيْ عَلٰى تَقْدِيْرِاَنَّهَامُخْتَلِفَةٌ وَالتَّمْثِيْلُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ الْفَرْضِ سَوَاءٌ طَابَقَ الْوَاقِعَ اَوْلَمْ يُطَابِقْهُ

﴿ترجمہ﴾: نہ کہا جائے کہ دو میں سے ایک مثال غلط ہے یا تو نوع مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر جنسیت جوھر اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر عرضیت جوھر کیونکہ عقل اگر جنس ہوتو اس کے تحت انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہ ہوگی بلکہ نوع عالی ہوگی تو پہلی تمثیل صحیح نہ ہوگی اور اگر جنس نہ ہوتو تمثیل ثانی صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ جو جنس ہی نہ ہو وہ جنس مفرد نہیں ہوسکتی کیونکہ ہم کہیں گے کہ پہلی تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالنوع ہوں اور دوسری تمثیل اس تقدیر پر ہے وہ اس میں مختلف ہیں اور تمثیل محض فرض کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

لَايُقَالُ اَحَدُالتَّمْثِيْلَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ نے عقل کو جنس مفرد کی مثال بھی بنایا سے جوہر کے اس کیلئے عرض عام ہونیکی صورت میں اور عقل ہی کو نوع مفرد کی مثال بنایا ہے جوہر کے اس کیلئے جنس ہونیکی صورت میں، تو ان دو تمثیلوں میں سے ایک یقیناً باطل ہے یا تو اسے نوع مفرد کی مثال بنانا باطل ہے یا پھر جنس مفرد کی مثال بنانا باطل ہے، اسلئے کہ عقل دو حال سے خالی نہیں یا تو جنس ہوگی یا جنس نہیں ہوگی اگر عقل جنس ہوتو عقول عشرہ اس کیلئے انواع ہونگے۔ پس جب عقول عشرہ اسکے لئے انواع بن گئے تو عقل نوع مفرد کی مثال نہیں رہے گی، بلکہ نوع عالی کی مثال بن جائیگی، لہٰذا عقل کو نوع مفرد کی مثال بنانا غلط ہوگا اور اگر عقل جنس نہ ہوتو اس صورت میں اسے جنس مفرد کی مثال بنانا غلط ہے اسلئے کہ جب عقل جنس ہی نہیں تو جنس مفرد کیسے ہوگی؟

لِاَنَّانَقُوْلُ اَلتَّمْثِيْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نے مذکورہ سوال کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: عقل کونوع مفرد کی مثال بنانا اس صورت میں تھا کہ جوہر اس کے لئے جنس ہو اور عقول عشرہ اسکے لئے اشخاص متفقة الحقیقۃ بالنوع ہوں، اس صورت میں عقل کونوع مفرد کی مثال بنانا درست ہے اور عقل کو جنس مفرد کی مثال بنانا اس صورت میں تھا کہ جوہر اسکے لئے عرض عام ہو، جنس نہ ہو اور عقول عشرہ اسکے لئے انواع مختلفۃ الحقائق ہوں، اس صورت میں عقل کو جنس مفرد کی مثال بنانا درست ہے اور تمثیل فرض محض سے حاصل ہو جاتی ہے خواہ واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو یعنی مثال محض مسئلہ کی وضاحت کے پیش نظر دی جاتی ہے تاکہ آسانی سے مسئلہ سمجھ میں آجائے اور مثال کا نفس الامر اور واقع کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہوتا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان نسبت

﴿عبارت﴾: قَالَ وَالنَّوْعُ الْإِضَافِيُّ مَوْجُوْدٌ بِدُوْنِ الْحَقِيْقِيِّ كَالْأَنْوَاعِ الْمُتَوَسِّطَةِ وَالْحَقِيْقِيُّ مَوْجُوْدٌ بِدُوْنِ الْإِضَافِيِّ كَالْحَقَائِقِ الْبَسِيْطَةِ فَلَيْسَ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا بَلْ كُلٌّ مِّنْهُمَا أَعَمُّ مِنَ الْآخَرِ مِنْ وَجْهٍ لِصِدْقِهِمَا عَلَى النَّوْعِ السَّافِلِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع متوسطہ اور نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیطہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے اعم من وجہ ہے کیونکہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَالنَّوْعُ الْإِضَافِيُّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان نسبت بیان کرنی ہے کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

☆ اسلئے کہ نوع اضافی نوع حقیقی کے بغیر پائی جاتی ہے۔ جیسے انواع متوسطہ مثلاً حیوان اور جسم نامی، یہ نوع اضافی تو ہیں اسلئے کہ یہ جنس کے تحت داخل ہیں، اور ان پر اور ان کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس بولی جاتی ہے لیکن نوع حقیقی نہیں اسلئے کہ نوع حقیقی کے افراد متفقۃ الحقائق ہوتے ہیں جبکہ ان کے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں بلکہ یوں کہیں کہ یہ تو اجناس ہیں اور نوع حقیقی جنس نہیں ہوسکتی تو معلوم ہوا کہ نوع اضافی نوع حقیقی کے بغیر پائی جاتی ہے۔

☆ اسی طرح نوع حقیقی بھی نوع اضافی کے بغیر پائی جاتی ہے جیسے حقائق بسیطہ مثلاً عقل، نفس، وحدت اور نقطہ، یہ انواع حقیقیہ تو ہیں لیکن انواع اضافیہ نہیں ہیں، انواع حقیقیہ تو اس طرح ہیں کہ ان کے افراد متفقۃ الحقائق ہیں اور انواع اضافیہ اس وجہ سے نہیں کہ نوع اضافی کیلئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ جنس کے تحت داخل ہو اور مشہور ضابطہ ہے کہ مَالَهٗ جِنْسٌ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ لَهٗ فَصْلٌ یعنی جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہوتا ہے، گویا کہ نوع اضافی مرکب ہوتی ہے جنس اور فصل سے، اب اگر یہ (حقائق بسیطہ) انواع اضافیہ ہوں تو ان کا بھی جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ حقائق بسیطہ ہیں تو معلوم ہوا کہ نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر پائی جاتی ہے اور نوع اضافی نوع حقیقی کے بغیر پائی جاتی ہے لہٰذا ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہ ہوئی، اس لئے کہ جن دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کے بغیر پائی جائے ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں ہوتی تو مصنف علیہ الرحمۃ نے فَلَيْسَ بَيْنَهُمَا عموم وخصوص مطلقاً بول کر متقدمین کا رد کر دیا کیونکہ متقدمین کی

رائے یہ ہے کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

﴿فائدہ﴾: جہاں نسبتِ عموم وخصوص من وجہ پائی جاتی ہے وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔

لِصِدْقِهَا عَلٰی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مادہ اجتماعی کی مثال بیان کرنی ہے کہ مادہ اجتماعی کی مثال نوع سافل یعنی انسان ہے اسلئے کہ یہ نوع حقیقی بھی ہے اس لئے کہ اس کے افراد متفقۃ الحقائق ہیں اور یہ افراد متفقۃ الحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے اور ہر وہ کلی جو مَاھُوَ کے جواب میں متفقۃ الحقائق افراد پر بولی جائے وہ نوع حقیقی ہوتی ہے اور یہ نوع اضافی بھی ہے اسلئے کہ اس پر اور اسکے غیر پر ماھو کے جواب میں جنس بولی جاتی ہے مثلاً جب یوں کہیں اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَاھُمَا تو جواب میں حیوان بولا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ لَمَّا نَبَّهَ عَلٰی اَنَّ لِلنَّوْعِ مَعْنَیَیْنِ اَرَادَ اَنْ یُّبَیِّنَ النِّسْبَةَ بَیْنَهُمَا وَقَدْ ذَهَبَ قُدَمَاءُ الْمَنْطِقِیِّیْنَ حَتّٰی الشَّیْخِ فِیْ کِتَابِ الشِّفَاءِ اِلٰی اَنَّ النَّوْعَ الْاِضَافِیَّ اَعَمُّ مُطْلَقًا مِنَ الْحَقِیْقِیِّ وَرَدَّ ذَالِكَ فِیْ صُوْرَةِ دَعْوٰی اَعَمِّ وَهِیَ اَنَّ لَیْسَ بَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا فَاِنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا مَوْجُوْدٌ بِدُوْنِ الْاٰخَرِ اَمَّا وُجُوْدُ النَّوْعِ الْاِضَافِیِّ بِدُوْنِ الْحَقِیْقِیِّ فَکَمَا فِی الْاَنْوَاعِ الْمُتَوَسِّطَةِ فَاِنَّهَا اَنْوَاعٌ اِضَافِیَّةٌ وَلَیْسَتْ اَنْوَاعًا حَقِیْقِیَّةً لِاَنَّهَا اَجْنَاسٌ وَاَمَّا وُجُوْدُ النَّوْعِ الْحَقِیْقِیِّ بِدُوْنِ الْاِضَافِیِّ فَکَمَا فِی الْحَقَائِقِ الْبَسِیْطَةِ کَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَالنُّقْطَةِ وَالْوَحْدَةِ فَاِنَّهَا اَنْوَاعٌ حَقِیْقِیَّةٌ وَلَیْسَتْ اَنْوَاعًا اِضَافِیَّةً وَاِلَّا لَکَانَتْ مُرَکَّبَةً لِوُجُوْبِ اِنْدِرَاجِ النَّوْعِ الْاِضَافِیِّ تَحْتَ جِنْسٍ فَیَکُوْنُ مُرَکَّبًا مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ ثُمَّ بَیَّنَ مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَهٗ وَهُوَ اَنَّ بَیْنَهُمَا عُمُوْمًا وَّخُصُوْصًا مِنْ وَجْهٍ لِاَنَّهٗ قَدْ ثَبَتَ وُجُوْدُ كُلٍّ مِّنْهُمَا بِدُوْنِ الْاٰخَرِ وَهُمَا یَتَصَادَقَانِ عَلٰی النَّوْعِ السَّافِلِ لِاَنَّهٗ نَوْعٌ حَقِیْقِیٌّ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰی اَفْرَادٍ مُتَّفِقَةِ الْحَقِیْقَةِ وَنَوْعٌ اِضَافِیٌّ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلَیْهِ وَعَلٰی غَیْرِهٖ الْجِنْسُ فِیْ جَوَابِ مَاهُوَ

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ نوع کے دو معنی ہیں تو اب ان دونوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا چاہتا ہے۔ متقدمین مناطقہ حتی کہ شیخ کتاب شفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام مطلق ہے۔ اور اس کو دعویٰ اعم کی صورت میں رد کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے لیکن نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع

بسیطہ میں کہ وہ انواع اضافیہ ہیں انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیطہ میں چنانچہ عقل ونفس ونقطہ ووحدت میں کیونکہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں ورنہ وہ مرکب ہو جائیں گے کیونکہ ضروری ہے نوع اضافی جنس کے تحت داخل ہو جائے تو وہ جنس وفصل سے مرکب ہو جائے گی، پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے اس امر کو بیان کیا جو ان کے نزدیک حق ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہونا ثابت ہو چکا اور یہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں کیونکہ وہ نوع حقیقی ہے بایں معنی کہ متفقۃ الحقیقۃ افراد پر محمول ہوتی ہے اور نوع اضافی ہے بایں معنی کہ اس پر اور اس کے غیر پر مَـــا هُـــوَ کے جواب میں جنس محمول ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ لَمَّانَبَّہَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے نوع کے دو معانی بیان کر لینے کے بعد اب ان میں نسبت کا بیان فرمارہے ہیں کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان پائی جانے والی نسبت میں اختلاف ہے متقدمین اور شیخ کی رائے یہ ہے کہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے...... نوع اضافی! نوع حقیقی سے اعم مطلق ہے...... جبکہ متاخرین اور مصنف علیہ الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے فَلَيْسَ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَّ خُصُوْصٌ مطلقا کہہ کر متقدمین کا رد کر دیا دعوائے اعم کی صورت میں، وہ اس طرح کہ اگر مصنف علیہ الرحمۃ یوں کہہ دیتے کہ نوع اضافی! نوع حقیقی سے اعم نہیں ہے تو ان کا رد تو ہو جاتا لیکن اس صورت میں یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ نوع اضافی نوع حقیقی سے اعم تو نہ ہو لیکن نوع حقیقی! نوع اضافی سے اعم ہو تو اس صورت میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت کا رد نہ ہو سکتا اور نہ ہی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ثابت ہو پاتی لیکن جب اس نے کہا کہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں تو اس سے بطریق اعم یعنی دونوں طرف سے رد ہو گیا کہ نوع اضافی بھی نوع حقیقی سے اعم مطلق نہیں اور نوع حقیقی بھی نوع اضافی سے اعم مطلق نہیں پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے رد ضمنی کی بجائے رد صریحی کیا ہے وہ اس طرح کہ اگر مصنف علیہ الرحمۃ یوں کہہ دیتے کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے تو اس سے عموم و خصوص مطلق کا رد تو ہو جاتا لیکن رد ضمنی ہوتا، صریحی نہ ہوتا لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے رد صریحی کیا اور یوں کہا کہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں۔

فَاِنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا مَوْجُوْدٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت کے نہ ہونے کی دلیل بیان کرنا ہے کہ نوع حقیقی! نوع اضافی کے بغیر پائی جاتی ہے اور نوع اضافی نوع حقیقی کے بغیر پائی جاتی ہے اور ایسی دو چیزیں جن میں سے ہر ایک دوسری کے بغیر پائی جائے ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں ہوتی...... رہی یہ بات کہ نوع اضافی کا نوع حقیقی کے بغیر پایا جانا جیسے انواع متوسطہ (حیوان) کہ یہ نوع اضافی تو ہیں لیکن نوع

حقیقی نہیں کیونکہ یہ اجناس ہیں اور جنس انوع حقیقی نہیں ہوسکتی......اور رہی بات کہ نوع حقیقی کا نوع اضافی کے بغیر پایا جانا جیسے حقائق بسیطہ کہ یہ انواع حقیقیہ تو ہیں لیکن انواع اضافیہ نہیں کیونکہ اگر یہ انواع اضافیہ ہوں تو ان کا جنس وفصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ حقائق بسیطہ ہیں۔

ثُمَّ بَيَّنَ مَا هُوَ الْحَق سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عند المصنف ماھو المختار مذہب بیان کرنا ہے کہ عند المصنف علیہ الرحمۃ مذہب حق یہ ہے کہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، رہی بات کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کے ہونیکی دلیل کیا ہے؟ تو اسکی تفصیل متن میں بیان کردی گئی ہے کہ ان دونوں کے درمیان تین مادے ہیں ایک اجتماعی اور دو افتراقی لہذا ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اصطلاحات ثلاثہ

﴿عبارت﴾: قَالَ وَجُزْءُ الْمَقُوْلِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ اِنْ كَانَ مَذْكُوْرًا بِالْمُطَابَقَةِ يُسَمّٰى وَاقِعًا فِيْ طَرِيْقِ مَاهُوَ كَالْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ الْمَقُوْلِ فِيْ جَوَابِ السُّوَالِ بِمَاهُوَ عَنِ الْاِنْسَانِ وَاِنْ كَانَ مَذْكُوْرًا بِالتَّضَمُّنِ يُسَمّٰى دَاخِلًا فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ كَالْجِسْمِ وَالنَّامِيْ وَالْحَسَّاسِ وَ الْمُتَحَرِّكِ بِالْاِرَادَةِ الدَّالِّ عَلَيْهَا الْحَيَوَانُ بِالتَّضَمُّنِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ مقول فی جواب ماہو کا جزء اگر مذکور بالطابقۃ ہو تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ناطق بہ نسبت حیوان ناطق کے جو انسان کے متعلق ماہو کے ذریعہ سوال کے جواب میں محمول ہوتا ہے اور اگر تضمناً مذکور ہو تو داخل فی جواب ماہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا حساس یا متحرک بالارادہ کا مفہوم جس پر حیوان بطریق تضمن دال ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَجُزْءُ الْمَقُوْلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ تین اصطلاحات ذکر کرنی ہیں۔

(۱) ''مقول فی جواب ماہو'' اس کا دوسرا نام ''طریق ماہو'' بھی ہے۔

(۲) واقع فی طریق ماہو۔ (۳) داخل فی جواب ماہو۔ اس کی وضاحت شرح میں دیکھئے۔

مقول فی جواب ماہو: وہ لفظ ہے جو ماہیت مسئول عنہا پر مطابقۃً دلالت کرے۔ مثلاً جب انسان کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے اور یوں کہا جائے اَلْاِنْسَانُ مَاهُوَ ؟ تو اس کے جواب میں حیوان ناطق کہا جائیگا تو یہ لفظ ''حیوان ناطق'' ایسا لفظ ہے جو ماہیت مسئول عنہا یعنی انسان پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے تو حیوان ناطق ''مقول فی جواب ماھو'' ہوا۔

پھر مقول فی جواب ماھو کا جزء دو حال سے خالی نہیں یا تو مقول فی جواب ماھو کا جزء ماھو کے جواب میں مطابقۃً مذکور ہوگا یا مقول فی جواب ماھو کا جزء ماھو کے جواب میں تضمناً مذکور ہوگا۔

اگر مقول فی جواب ماھو کا جزء ماھو کے جواب میں مطابقۃً مذکور ہو یعنی وہ ماہو کے جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ مذکور ہو کہ وہ لفظ اس جزء پر مطابقۃً دلالت کرے تو اسے واقع فی طریق ماہو کہتے ہیں جیسے حیوان یا ناطق کا مفہوم واقع فی طریق ماھو ہے اس لئے کہ حیوان کا مفہوم حیوان ناطق کے مفہوم کا جزء ہے اور یہ جزء ماہو کے جواب میں ایسے لفظ حیوان کیساتھ مذکور ہے جو اس جزء پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے۔

اور اگر مقول فی جواب ماھو کا جزء ماھو کے جواب میں تضمناً مذکور ہو یعنی وہ ماھو کے جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ مذکور ہو جو اس پر تضمناً دلالت کرے تو اسے واخل فی جواب ماھو کہتے ہیں جیسے حساس یا نامی یا متحرک بالارادہ یا جسم کا مفہوم داخل فی جواب ماھو ہے اسلئے کہ حساس کا مفہوم یہ حیوان ناطق کے مفہوم کا جزء ہے اور یہ ماھو کے جواب میں ایسے لفظ حیوان کیساتھ مذکور ہے جو اس جزء پر تضمناً دلالت کرتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلْمَقُوْلُ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ ھُوَ الدَّالُّ عَلٰی الْمَاهِيَةِ الْمَسْئُوْلِ عَنْهَا بِالْمُطَابَقَةِ كَمَا اِذَا سُئِلَ عَنِ الْاِنْسَانِ بِمَاھُوَ فَاُجِيْبَ بِالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى مَاهِيَةِ الْاِنْسَانِ مُطَابَقَةً وَاَمَّا جُزْؤُهٗ فَاِنْ كَانَ مَذْكُوْرًا فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ بِالْمُطَابَقَةِ اَیْ بِلَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْمُطَابَقَةِ يُسَمّٰى وَاقِعًا فِیْ طَرِيْقِ مَاھُوَ كَالْحَيَوَانِ اَوِ النَّاطِقِ فَاِنَّ مَعْنٰى الْحَيَوَانِ جُزْءٌ لِمَجْمُوْعِ مَعْنٰى الْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ السُّوَالِ بِمَاھُوَ عَنِ الْاِنْسَانِ وَھُوَ مَذْكُوْرٌ بِلَفْظِ الْحَيَوَانِ الدَّالِّ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَاِنَّمَا سُمِّیَ وَاقِعًا فِیْ طَرِيْقِ مَاھُوَ لِاَنَّ الْمَقُوْلَ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ طَرِيْقُ مَاھُوَ وَھُوَ وَاقِعٌ فِيْهِ وَاِنْ كَانَ مَذْكُوْرًا فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ بِالتَّضَمُّنِ اَیْ بِلَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالتَّضَمُّنِ يُسَمّٰى دَاخِلًا فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ كَمَفْهُوْمِ الْجِسْمِ اَوِ النَّامِیْ اَوِ الْحَسَّاسِ اَوِ الْمُتَحَرِّكِ بِالْاِرَادَةِ فَاِنَّهٗ جُزْءُ مَعْنٰى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ وَھُوَ مَذْكُوْرٌ فِيْهِ بِلَفْظِ الْحَيَوَانِ الدَّالِّ عَلَيْهِ بِالتَّضَمُّنِ وَاِنَّمَا انْحَصَرَ جُزْءُ الْمَقُوْلِ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ فِی الْقِسْمَيْنِ لِاَنَّ دَلَالَةَ الْاِلْتِزَامِ مَهْجُوْرَةٌ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يُذْكَرُ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلٰى الْمَاهِيَةِ الْمَسْئُوْلِ عَنْهَا اَوْ عَلٰى اَجْزَائِهَا بِالْاِلْتِزَامِ اِصْطِلَاحًا

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ مقول فی جواب ماھو وہ ہے جو ماہیت مقول علیہا پر مطابقۃً دلالت کرے مثلاً جب انسان کے متعلق ماھو کے ذریعہ سوال کیا جائے اور اس کا جواب الحیوان الناطق سے دیا جائے تو وہ ماہیت انسان پر مطابقۃً دلالت کرتی ہے لیکن جزء مقول تو اگر وہ ماھو کے جواب میں مطابقۃً مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو ان پر مطابقۃً دلالت کرے تو اس کو واقع فی طریق ماھو کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ناطق کہ حیوان کا معنی مجموعہ معنی حیوان و ناطق کا جزء ہے جو انسان کے متعلق ماھو کے ذریعہ سوال کے جواب میں محمول ہوتا ہے اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے اور اس کو واقع فی طریق ماھو اس لئے کہا جاتا ہے کہ مقول فی جواب ماھو طریق ماھو ہے اور وہ اس میں واقع ہے۔ اور اگر ماھو کے جواب میں تضمناً مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو اس پر تضمناً دلالت کرتا ہے تو اس کو

داخل فی جواب ماہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا حساس یا متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزء ہے جو ماہو کے جواب میں مقول ہے اور وہ لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جس پر وہ تضمناً دلالت کرتا ہے۔ اور مقول فی جواب ماہو کے جزء کا دو قسموں میں منحصر ہونا اس لئے ہے کہ ماہو کے جواب میں دلالت التزامی متروک ہے بایں معنی کہ ماہو کے جواب میں وہ لفظ اصطلاحاً ذکر نہیں کیا جاتا ہے جو ماہیت مسئول عنہا یا اسکے اجزء پر التزاماً دلالت کرے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ الْمَقُوْلُ فِیْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن کی توضیح کرنی ہے۔

وَاِنَّمَا سُمِّیَ وَاقِعًا فِیْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ واقع فی طریق ماہو کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے، کہ مقول فی جواب ماہو کا دوسرا نام طریق ماھو ہے اور چونکہ یہ طریق ماھو میں واقع ہے، اور صاف ظاہر ہے کہ طریق ماہو میں جو چیز واقع ہوگی وہ واقع فی طریق ماہو ہی ہوگی۔

وَاِنَّمَا انْحَصَرَ جُزْءُ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ نے جزء مقول فی جواب ماھو کو دو قسموں میں منحصر کر دیا۔ (۱) یا تو مطابقۃً مذکور ہوگا (۲) یا تضمناً مذکور ہوگا لیکن آپ نے اس کے التزاماً مذکور ہونیکا اعتبار کیوں نہیں کیا۔

﴿جواب﴾: دلالت التزامی ماھو کے جواب میں مہجور اور متروک ہے یعنی ماہو کے جواب میں ایسا لفظ ذکر نہیں کیا جاتا جو ماہیت مسئول عنھا پر یا اسکے جزء پر التزاماً دلالت کرے بلکہ وہ لفظ ذکر کیا جاتا ہے جو ماہیت مسئول عنہا یا اس اکے جزء پر مطابقۃً دلالت کرے یا تضمناً دلالت کرے تو جب دلالت التزامی ماھو کے جواب میں متروک ہے اسلئے ہم نے جزء مقول فی جواب ماہو کے التزاماً مذکور ہونیکا اعتبار نہیں کیا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دعاوی تسعہ

﴿عبارت﴾: قَالَ وَالْجِنْسُ الْعَالِیْ جَازَاَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ فَصْلٌ یُقَوِّمُہٗ لِجَوَازِ تَرَکُّبِہٖ مِنْ اَمْرَیْنِ مُتَسَاوِیَیْنِ اَوْاُمُوْرٍ مُتَسَاوِیَۃٍ وَیَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ فَصْلٌ یُقَسِّمُہٗ وَالنَّوْعُ السَّافِلُ یَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ فَصْلٌ یُقَوِّمُہٗ وَیَمْتَنِعُ اَنْ یَّکُوْنَ فَصْلٌ یُقَسِّمُہٗ وَالْمُتَوَسِّطَاتُ یَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ لَھَافُصُوْلٌ تُقَسِّمُھَاوَفُصُوْلٌ تُقَوِّمُھَاوَکُلُّ فَصْلٍ یُقَوِّمُ الْعَالِیَ فَھُوَ یُقَوِّمُ السَّافِلَ مِنْ غَیْرِعَکْسٍ وَکُلُّ فَصْلٍ یُقَسِّمُ السَّافِلَ فَھُوَیُقَسِّمُ الْعَالِیَ مِنْ غَیْرِعَکْسٍ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ جنس عالی کیلئے فصل مقوم ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا دو یا چند امور متساویہ سے مرکب ہونا جائز ہے اور اس کے لئے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے اور نوع سافل کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے اور متوسطات کیلئے فصول مقسمہ اور فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہے اور ہر فصل جو عالی کو مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہوگی عکس کلی کے بغیر اور ہر فصل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا مقسم ہوگی عکس کے بغیر۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَالْجِنْسُ الْعَالِی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ نو دعوے بیان کرنے ہیں۔

1: جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا جائز ہے۔

کیونکہ جنس عالی کا امرین متساوبین یا امور متساویہ سے مرکب ہونا ممکن ہے اور یہ امور اس جنس کیلئے فصل ہونگے جو اس کو مشارکات وجودیہ سے جدا کرینگے تو ثابت ہوا کہ جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا جائز ہے

2: جنس عالی کیلئے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے۔

3: نوع سافل کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے۔

4: نوع سافل کیلئے فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے۔

5: متوسطات خواہ انواع متوسطہ ہوں یا اجناس متوسطہ ہوں ان کے لئے فصول مقومہ کا ہونا بھی ضروری ہے اور فصول مقسمہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

6: ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقوم ہوگی وہ سافل کیلئے بھی مقوم ہوگی یعنی تمام مقومات عالی! مقومات سافل ہیں۔

7: لیکن عکس کلی کے بغیر یعنی ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقوم ہو اس کیلئے عالی کا مقوم ہونا ضروری نہیں یعنی تمام مقومات سافل ! مقومات عالی نہیں۔

8: ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقسم ہوگی وہ عالی کیلئے بھی مقسم ہوگی یعنی تمام مقسمات سافل ! مقسمات عالی ہیں۔

9: لیکن عکس کلی کے بغیر یعنی ہر وہ فصل جو عالی کیلئے مقسم ہو یہ ضروری نہیں کہ وہ سافل کیلئے بھی مقسم ہو یعنی تمام مقسمات عالی مقسمات سافل نہیں ہیں۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

فصل مقوم اور فصل مقسم

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلْفَصْلُ لَهٗ نِسْبَةٌ اِلَى النَّوْعِ وَنِسْبَةٌ اِلَى الْجِنْسِ اَیْ جِنْسِ ذَالِكَ النَّوْعِ فَاَمَّانِسْبَتُهٗ اِلَى النَّوْعِ فَبِاَنَّهٗ مُقَوِّمٌ لَهٗ اَیْ دَاخِلٌ فِیْ قِوَامِهٖ وَجُزْءٌلَهٗ وَاَمَّانِسْبَتُهٗ اِلَى الْجِنْسِ فَبِاَنَّهٗ مُقَسِّمٌ اَیْ مُحَصِّلٌ قِسْمٌ لَهٗ فَاِنَّهٗ اِذَا انْضَمَّ اِلَى الْجِنْسِ صَارَالْمَجْمُوْعُ قِسْمًا مِّنَ الْجِنْسِ وَنَوْعًا لَهٗ مَثَلًاالنَّاطِقُ اِذَانُسِبَ اِلَى الْاِنْسَانِ فَهُوَ دَاخِلٌ فِیْ قِوَامِهٖ وَمَاهِیَتِهٖ وَاِذَانُسِبَ اِلَى الْحَیَوَانِ صَارَحَیَوَانًانَاطِقًاوَهُوَ قِسْمٌ مِّنَ الْحَیَوَانِ وَاِذَاتَصَوَّرْتَ فَنَقُوْلُ اَلْجِنْسُ الْعَالِیْ جَازَاَنْ یَّکُوْنَ لَهٗ فَصْلٌ یُقَوِّمُهٗ لِجَوَازِاَنْ یَتَرَکَّبَ مِنْ اَمْرَیْنِ یُسَاوِیَانِهٖ وَیُمَیِّزَانِهٖ عَنْ مُّشَارِکَاتِهٖ فِی الْوُجُوْدِ وَقَدِامْتَنَعَ الْقُدَمَاءُ عَنْ ذَالِكَ بِنَاءً عَلٰی اَنَّ کُلَّ مَاهِیَةٍ لَهَافَصْلٌ یُقَوِّمُهَالَابُدَّ اَنْ یَّکُوْنَ لَهَاجِنْسٌ وَقَدْسَلَفَ ذَالِكَ وَیَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ لَهٗ اَیْ لِلْجِنْسِ الْعَالِیْ فَصْلٌ یُقَسِّمُهٗ لِوُجُوْبِ اَنْ یَّکُوْنَ تَحْتَهٗ اَنْوَاعٌ وَفُصُوْلُ الْاَنْوَاعِ بِالْقِیَاسِ اِلَى الْجِنْسِ مُقَسِّمَاتٌ لَهٗ وَالنَّوْعُ السَّافِلُ یَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ لَهٗ فَصْلٌ مُقَوِّمٌ وَیَمْتَنِعُ اَنْ یَّکُوْنَ فَصْلٌ مُقَسِّمٌ اَمَّاالْاَوَّلُ فَلِوُجُوْبِ اَنْ یَّکُوْنَ فَوْقَهٗ جِنْسٌ وَمَالَهٗ جِنْسٌ لَابُدَّاَنْ یَّکُوْنَ لَهٗ فَصْلٌ یُمَیِّزُهٗ عَنْ مُشَارِکَاتِهٖ فِیْ ذَالِكَ الْجِنْسِ وَاَمَّاالثَّانِیْ فَلِامْتِنَاعِ اَنْ یَّکُوْنَ تَحْتَهٗ اَنْوَاعٌ وَاِلَّالَمْ یَکُنْ سَافِلًا وَالْمُتَوَسِّطَاتُ سَوَاءٌ کَانَتْ اَنْوَاعًااَوْ اَجْنَاسًایَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ لَهَافُصُوْلٌ مُقَوِّمَاتٌ لِاَنَّ فَوْقَهَااَجْنَاسًاوَفُصُوْلٌ مُقَسِّمَاتٌ لِاَنَّ تَحْتَهَااَنْوَاعًا

﴿ترجمہ﴾: میں کہتا ہوں کہ فصل کے لئے ایک نسبت ہے نوع کی طرف اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف !نوع کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے اس کے قوام میں داخل اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف !نوع کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل اور اس کا جزء ہے اور جنس کی طرف اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لئے مقسم یعنی محصل قسم ہے کیونکہ جب وہ جنس کے ساتھ منضم ہو تو مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع ہو جاتی ہے مثلاً جب انسان کی طرف ناطق کی نسبت کی جائے تو وہ اس کے قوام و ماہیت میں داخل ہے اور جب حیوان کی طرف نسبت کی جائے تو حیوان ناطق ہو جاتا ہے جو حیوان کی ایک قسم ہے، اور جب آپ نے یہ جان لیا تو ہم کہیں گے کہ جنس عالی کے لئے فصل مقوم ہو سکتی ہے کیونکہ جائز ہے وہ ایسے دو امروں سے مرکب ہو جو اس

کے مساوی ہوں اور اس کو مشارکات فی الوجود سے امتیاز کیا جائے اور متقدمین اس سے اس لئے باز رہے کہ ہر وہ ماہیت جس کے لئے فصل مقوم ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے ہی گذر چکا ہے۔ اور جنس عالی کے لئے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا واجب ہے۔ اور انواع کی فصول جنس کے لحاظ سے مقسمات ہوتی ہیں اور نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے لیکن امر اول تو اس لئے کہ اس کے اوپر جنس کا ہونا ضروری ہے اور جس کے لئے جنس ہو اس کیلئے مشارکات فی الجنس سے تمیز دینے والی فصل کا ہونا ضروری ہے اور لیکن امر دوم تو اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا ممتنع ہے ورنہ وہ سافل نہ ہوگی، اور متوسطات انواع ہوں یا اجناس ان کے لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہوں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلْفَصْلُ لَهٗ نِسْبَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ توضیح متن کے لئے تمہید بیان کرنی ہے۔ کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور جنس کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جب نوع کے ساتھ ہوتا ہے تو اس فصل کو فصل مقوم کہا جاتا ہے اور جب جنس کے ساتھ ہوتا ہے تو اس فصل کو فصلِ مقسِم کہا جاتا ہے۔

☆ مقوم، قوام سے بنا ہے اور قوام کا معنیٰ حقیقت و ماہیت ہے، چونکہ یہ فصل بھی نوع کی حقیقت و ماہیت کا جزء ہوتی ہے اور نوع کو دیگر انواع سے ممتاز کرنے والی ہوتی ہے، اس لیے اسے مقوم کہتے ہیں، جیسے ناطق انسان کے لیے فصل مقوم ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت (حیوان ناطق) میں داخل ہے اور انسان کو دیگر انواع مثلاً فرس، غنم، بقر وغیرہ سے ممتاز کرنے والی ہے۔

☆ مقسم کا معنیٰ تقسیم کرنے والا ہے، چونکہ یہ فصل بھی جنس کے ساتھ مل کر جنس کی ایک قسم وجودی اور ایک قسم عدمی بناتی ہے اس لیے اس فصل کو فصل مقسِم کہا جاتا ہے، جیسے ناطق، حیوان کے ساتھ مل کر حیوان کو ناطق وغیر ناطق میں تقسیم کر دیتا ہے۔

وَاِذَا تَصَوَّرْتَ فَنَقُوْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کے پہلے پانچ دعووں کو بالترتیب بادلائل بیان کرنا ہے۔

1: جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا جائز ہے دلیل یہ ہے کہ جنس عالی کیلئے امرین متساویین یا امور متساویہ سے مرکب ہونا ممکن ہے اور یہ امور متساویہ اس کیلئے فصل ہونگے جو اس کو مشارکات وجودیہ سے جدا کرینگے تو ثابت ہوا کہ جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا جائز ہے یہ متاخرین کے نزدیک ہے جبکہ متقدمین کے ہاں جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا جائز نہیں اس لئے کہ ان کے ہاں کسی ماہیت کا امرین متساویین یا امور متساویہ سے مرکب ہونا ممکن نہیں اسلئے کہ اگر جنس عالی امور متساویہ سے مرکب ہو تو یہ امور اس کیلئے فصل ہوں گے اور ان کے ہاں یہ قاعدہ ہے **مَالَهٗ فَصْلٌ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ لَهٗ جِنْسٌ** یعنی جس ماہیت کیلئے فصل

ہوتو اس کیلئے جنس کا ہونا ضروری ہے، پس جب یہ اموراس کیلئے فصل ہونگے تو اس کیلئے جنس کا ہونا لازم آئیگا اور جنس عالی کیلئے جنس کا ہونا باطل ہے اسلئے کہ اس صورت میں جنس عالی، عالی نہیں رہے گی۔

2: جنس عالی کیلئے فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے دلیل یہ ہے کہ جنس عالی کے تحت انواع ہوتی ہیں اور انواع کیلئے ایسی فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے جو ان کو مشارکات فِیْ ذَالِکَ الْجِنْسِ سے ممتاز کرے تو جو فصل نوع کیلئے مقوم ہوگی وہ اس جنس کیلئے فصل مقسم بن جائیگی۔ مثلاً حساس احیوان کیلئے فصل مقوم ہے کیونکہ اس کی حقیقت میں داخل ہے لیکن یہی حساس جنس عالی یعنی جسم نامی کیلئے فصل مقسم ہے۔

3: نوع سافل کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے دلیل یہ ہے کہ نوع سافل کیلئے ضروری ہے کہ اس کے اوپر جنس ہو اور یہ قانون ہے کہ مَالَہٗ جِنْسٌ لَہٗ فَصْلٌ لہٰذا نوع سافل کیلئے ایسی فصل کا ہونا ضروری ہے جو اس کو جنس میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرے تو ثابت ہوا کہ نوع سافل کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے۔

4: نوع سافل کیلئے فصل مقسم کا ہونا ممتنع ہے دلیل یہ ہے کہ نوع سافل کے نیچے انواع کا ہونا ممتنع ہے اسلئے کہ اگر نوع سافل کے تحت انواع ہوں تو نوع سافل، سافل نہیں رہے گی، پس جب اسکے تحت انواع کا ہونا ممتنع ہے تو یہ جنس نہیں ہوسکتی پس جب یہ جنس نہیں ہوسکتی تو اس کیلئے فصل مقسم بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ فصل مقسم تو جنس کی ہوتی ہے۔

5: متوسطات خواہ انواع ہوں یا اجناس ہوں ان کیلئے فصول مقومہ کا ہونا بھی ضروری ہے اور فصول مقسمہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ دلیل یہ ہے کہ متوسطات کیلئے فصول مقومہ کا ہونا تو اسلئے ضروری ہے کہ متوسطات کے اوپر اجناس کا ہونا ضروری ہے اور قاعدہ ہے مَالَہٗ جِنْسٌ لَہٗ فَصْلٌ لہٰذا اس قاعدہ کے تحت متوسطات کیلئے ایسی فصول کا ہونا ضروری ہے جو ان متوسطات کو مافوق اجناس میں شریک دوسرے مشارکات سے جدا کرے اور متوسطات کیلئے فصول مقسمہ کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ متوسطات کے نیچے انواع کا ہونا ضروری ہے اور انواع کیلئے ایسی فصول کا ہونا ضروری ہے جو اس کو مشارکات فی ذالک الجنس سے تمیز دے لہٰذا جو فصول انواع کیلئے مقوم ہونگی وہی فصول ان متوسطات کیلئے مقسمہ بن جائیں گی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

دعاوی اربعہ کے دلائل

﴿عبارت﴾: فَكُلُّ فَصْلٍ يُقَوِّمُ النَّوْعَ الْعَالِيَ اَوِ الْجِنْسَ الْعَالِيَ فَهُوَ يُقَوِّمُ السَّافِلَ لِاَنَّ الْعَالِيَ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ وَمُقَوِّمُ الْمُقَوِّمِ مُقَوِّمٌ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كُلِّيٍّ اَيْ لَيْسَ كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلسَّافِلِ فَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِيْ لِاَنَّهٗ قَدْ ثَبَتَ اَنَّ جَمِيْعَ مُقَوِّمَاتِ الْعَالِيْ مُقَوِّمَاتٌ لِلسَّافِلِ فَلَوْ كَانَ جَمِيْعُ مُقَوِّمَاتِ السَّافِلِ مُقَوِّمَاتُ الْعَالِي لَمْ يَكُنْ بَيْنَ السَّافِلِ وَالْعَالِيْ فَرْقٌ وَاِنَّمَا قَالَ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كُلِّيٍّ لِاَنَّ بَعْضَ مُقَوِّمِ السَّافِلِ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِيْ وَهُوَ مُقَوِّمُ الْعَالِيْ وَكُلُّ فَصْلٍ يُقَسِّمُ الْجِنْسَ السَّافِلَ فَهُوَ يُقَسِّمُ الْعَالِيَ لِاَنَّ مَعْنٰى تَقْسِيْمِ السَّافِلِ تَحْصِيْلُهٗ فِيْ نَوْعٍ وَكُلُّ مَا يُحَصِّلُ السَّافِلَ فِيْ نَوْعٍ يُحَصِّلُ الْعَالِيَ فِيْهِ فَيَكُوْنُ الْعَالِيْ حَاصِلًا اَيْضًا فِيْ ذَالِكَ النَّوْعِ وَهُوَ مَعْنٰى تَقْسِيْمِهٖ لِلْعَالِيْ وَلَا يَنْعَكِسُ كُلِّيًّا اَيْ لَيْسَ كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْعَالِيْ مُقَسِّمًا لِلسَّافِلِ لِاَنَّ فَصْلَ السَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيْ وَهُوَ لَا يُقَسِّمُ السَّافِلَ بَلْ يُقَوِّمُهٗ وَلٰكِنْ يَنْعَكِسُ جُزْئِيًّا فَاِنَّ بَعْضَ مُقَسِّمِ الْعَالِيْ مُقَسِّمٌ لِلسَّافِلِ وَهُوَ مُقَسِّمُ السَّافِلِ

﴿ترجمہ﴾: پس ہر وہ فصل جو مقوم نوع عالی یا جنس عالی ہو وہ مقوم سافل ہے کیونکہ عالی مقوم سافل ہے اور مقوم کا مقوم! مقوم ہوتا ہے عکس کلی کے بغیر یعنی ایسا نہیں کہ جو مقوم سافل ہو وہ مقوم عالی بھی ہو کیونکہ یہ ثابت ہے کہ تمام مقومات عالی مقومات سافل ہیں تو اگر تمام مقومات سافل مقومات عالی ہوں تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا اور من غیر عکس کلی اس لئے کہا ہے کہ بعض مقوم سافل مقوم عالی ہیں اور وہ مقوم عالی ہے۔ اور ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا مقسم ہے اس لئے کہ تقسیم سافل کا مطلب تحصیل السافل فی النوع ہے اور جو سافل فی النوع کا محصل ہے وہ عالی فی النوع کا محصل ہوگا اور یہی مطلب ہے مقسم عالی ہونے کا۔ اور اس کا عکس کلی نہیں یعنی ایسا نہیں کہ جو عالی کا مقسم ہو وہ سافل کا بھی مقسم ہو کیونکہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے لیکن عکس جزئی ہو سکتا ہے اس لئے کہ عالی کا بعض مقسم سافل کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَكُلُّ فَصْلٍ يُقَوِّمُ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کے مابعد چار دعووں کو دلائل سے بیان کرنا ہے۔

6: ہر وہ فصل جو عالی کا مقوم ہوگی وہ سافل کا مقوم ضرور ہوگی، دلیل یہ ہے کہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہے جیسے حساس یہ حیوان کا مقوم بھی ہے اور اس کا جزء بھی ہے اور عالی خود سافل کا جزء ہے جیسے حیوان انسان کا جزء ہے اور قاعدہ ہے جُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ لہٰذا عالی کا مقوم سافل کا جز ہوا پس ثابت ہوا کہ ہر فصل جو عالی کا مقوم ہوگی تو وہ سافل کا مقوم بھی ضرور ہوگی۔

7: لیکن عکس کلی نہیں یعنی ہر وہ فصل جو سافل کا مقوم ہو تو یہ ضروری نہیں کہ وہ عالی کا بھی مقوم ہو دلیل یہ ہے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ تمام مقومات عالی مقومات سافل ہیں اب اگر تمام مقومات سافل بھی مقومات عالی ہوں تو عالی اور سافل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا جیسے ناطق یہ سافل یعنی انسان کا تو مقوم ہے لیکن عالی یعنی حیوان کا مقوم نہیں ہے بلکہ حیوان کا مقسم ہے تو ثابت ہو گیا کہ تمام مقومات سافل مقومات عالی نہیں ہیں۔

وَاِنَّمَاقَالَ مِنْ غَيْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عکس کو کلی کی قید کیساتھ مقید کرنے کی وجہ بیان کرنی ہے۔ کہ تمام مقومات سافل مقومات عالی نہیں لیکن بعض مقومات سافل مقومات عالی ہیں اور وہ وہی ہے جو عالی کا مقوم ہے جیسے حساس یہ سافل یعنی انسان کا بھی مقوم ہے اور عالی یعنی حیوان کا بھی مقوم ہے تو چونکہ بعض مقومات سافل مقومات عالی ہوتے ہیں اس لئے عکس کو کلی کی قید کیساتھ مقید کیا۔

8: ہر وہ فصل جو سافل کا مقسم ہوگا وہ عالی کا مقسم ضرور ہوگا، دلیل یہ ہے کہ سافل کی تقسیم کا معنی یہ ہے کہ وہ فصل سافل کیساتھ مل کر سافل کی ایک اور قسم بناتا ہے اور قاعدہ ہے کہ قسم القسم قسم یعنی قسم کی قسم قسم ہوتی ہے تو لہٰذا جو فصل سافل کیلئے مقسم ہو گی اور اس کیلئے محصل فی النوع ہوگی وہ عالی کیلئے بھی مقسم اور اس کیلئے محصل فی النوع ہوگی اور اس کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ سافل کل ہے اور عالی اس کا جزء ہے تو جو کل کا مقسم ہوگا تو وہ جزء کا مقسم بھی ضرور ہوگا۔

9: لیکن عکس کلی کے بغیر یعنی ہر وہ فصل جو عالی کا مقسم ہو ضروری نہیں کہ وہ سافل کا مقسم بھی ہو اسلئے کہ عالی سافل کی قسم نہیں کہ اس کا مقسم سافل کا بھی مقسم ہو بلکہ سافل کا فصل! عالی کا تو مقسم ہے لیکن سافل کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے مثلاً ناطق انسان کا فصل ہے اور یہ حیوان کیلئے مقسم ہے لیکن انسان کیلئے مقسم نہیں بلکہ مقوم ہے اور جیسے حساس یہ عالی یعنی جسم نامی کا مقسم تو ہے لیکن سافل یعنی حیوان کا مقسم نہیں بلکہ اس کا تو مقوم ہے۔ معلوم ہوا کے معرف سے مقصود امرین میں سے ایک امر ہوتا ہے۔ یا تو معرّف سے معرَّف کی پوری حقیقت معلوم ہو یا معرِّف سے معرَّف جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو جائے اور جو چیز ان دونوں امروں میں سے کسی امر کا فائدہ نہ دے تو وہ معرِف نہیں بن سکتا۔

وَلٰكِنْ يَنْعَكِسُ جُزْئِيًّا لیکن جزئی طور پر منعکس ہوتا ہے یعنی تمام مقسمات عالی مقسمات سافل نہیں لیکن بعض مقسمات عالی مقسمات سافل ہیں اور وہ وہی ہے جو سافل کا مقسم ہے جیسے ناطق اور حساس یہ جس طرح عالی یعنی جسم نامی کے مقسم ہیں اسی طرح سافل یعنی حیوان کے بھی مقسم ہیں۔

یہاں عالی اور سافل سے مراد

یہاں عالی اور سافل کا وہ معنی مراد نہیں جو مشہور ہے یعنی مشہور معنی تو یہ ہے کہ عالی وہ ہے جو سب سے اوپر ہو اور اس کے اوپر کوئی نہ ہو اور سافل وہ ہے جو سب سے نیچے ہو اور اسکے نیچے کوئی نہ ہو، بلکہ یہاں عالی سے مراد وہ ہے جو دوسری کے اوپر ہو عام ازیں کہ اس کے اوپر کوئی ہو یا نہ ہو اور سافل سے مراد وہ ہے جو دوسری کے نیچے ہو عام ازیں کہ اسکے نیچے کوئی ہو یا نہ ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معرف کی بحث

﴿عبارت﴾: قَالَ اَلْفَصْلُ الرَّابِعُ فِی التَّعْرِیْفَاتِ الْمُعَرِّفِ لِلشَّیْءِ هُوَ الَّذِیْ یَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرُہٗ تَصَوُّرَ ذَالِكَ الشَّیْءِ اَوْ اِمْتِیَازَہٗ عَنْ کُلِّ مَاعَدَاہُ وَھُوَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ نَفْسَ الْمَاھِیَةِ لِاَنَّ الْمُعَرِّفَ مَعْلُوْمٌ قَبْلَ الْمُعَرَّفِ وَالشَّیْءُ لَا یُعْلَمُ قَبْلَ نَفْسِهٖ وَلَا اَعَمَّ لِقُصُوْرِہٖ عَنْ اِفَادَةِ التَّعْرِیْفِ وَلَا اَخَصَّ لِکَوْنِهٖ اَخْفٰی فَھُوَ مُسَاوٍ لَھَا فِی الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے۔ معرف شئی وہ ہے جس کا تصور اس شئی کے تصور کو مستلزم ہو یا جمیع ماعدا سے اس کے امتیاز کو اور اس کا نفس ماہیت ہونا جائز نہیں کیونکہ معرِف معلوم معرَف سے پہلے اور شئی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوتی اور نہ اعم ہونا کیونکہ وہ افادۂ تعریف سے قاصر ہے اور نہ اخص ہونا کیونکہ وہ اخفی ہے پس معرف عموم وخصوص میں معرف کا مساوی ہوگا۔

قَالَ اَلْفَصْلُ الرَّابِعُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دو چیزیں بیان کرنی ہیں۔

(۱) معرف کی تعریف۔ (۲) معرف کی شرائط۔

معرف کی تعریف

کسی شی کا معرف وہ چیز ہے کہ اس چیز کا تصور اس شیء معرف کے تصور کو مستلزم ہو یا جمیع ماعداہ سے اس کے امتیاز کو مستلزم ہو یعنی کسی شی کا معرف وہ چیز ہوتی ہے کہ جب ہم اس چیز کا تصور کریں معرف کے تصور سے معرف کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے یا معرف اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے۔

معرف کی شرائط:

وَھُوَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ معرف کی شرائط بیان کرنی ہیں۔

1: معرِف معرَف کا عین نہیں ہوسکتا کیونکہ معرِف کا معرَف سے قبل معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے لہٰذا اگر معرِف معرَف کا عین ہو تو شئی معرَف کا اپنی ذات سے پہلے معلوم ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ شی ءاپنی ذات سے قبل معلوم نہیں ہوسکتی تو معلوم ہوا کہ معرِف معرَف کا عین نہیں ہوسکتا۔

2: معرِف معرَف سے اعم بھی نہیں ہوسکتا اسلئے کہ اعم افادۂ تعریف سے قاصر ہے یعنی تعریف سے جو مقصود ہے اعم اس کا

فائدہ نہیں دیتا لہٰذا معرِف معرَّف سے اعم نہیں ہوسکتا۔

3: معرِف معرَّف سے اخص بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ معرِف کیلئے ضروری ہے کہ وہ معرَّف سے اجلی اور اوضح ہو جبکہ اخص اعم کی بنسبت اخفی ہوتا ہے تو جب معرِف معرَّف سے اعم و اخص ہونا باطل ہے تو متعین ہو گیا کہ مصداق میں معرِف معرَّف کے مساوی ہو۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ قَدْ سَلَفَ لَکَ اَنَّ نَظْرَ الْمَنْطِقِیِّ اِمَّا فِیْ قَوْلِ الشَّارِحِ اَوْ فِی الْحُجَّةِ وَلِکُلٍّ مِّنْهُمَا مُقَدَّمَاتٌ یَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتُهٗ عَلَیْهَا وَلَمَّا وَقَعَ الْفَرَاغُ عَنْ بَیَانِ مُقَدَّمَاتِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ فَقَدْ حَانَ اَنْ یَّشْرَعَ فِیْهِ فَالْقَوْلُ الشَّارِحُ هُوَ الْمُعَرِّفُ وَهُوَ مَا یَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرُهٗ تَصَوُّرَ الشَّیْءِ اَوْ اِمْتِیَازَهٗ عَنْ کُلِّ مَا عَدَاهُ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِتَصَوُّرِ الشَّیْءِ تَصَوُّرَهٗ بِوَجْهٍ مَّا وَاِلَّا لَکَانَ الْاَعَمُّ مِنَ الشَّیْءِ اَوِ الْاَخَصُّ عَنْهُ مُعَرِّفًا لَهٗ لِاَنَّهٗ قَدْ یَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرُهٗ تَصَوُّرَ ذٰلِکَ الشَّیْءِ بِوَجْهٍ مَّا وَلَکَانَ قَوْلُهٗ اَوْ اِمْتِیَازُهٗ عَنْ کُلِّ مَا عَدَاهُ مُسْتَدْرَکًا لِاَنَّ کُلَّ مُعَرِّفٍ فَهُوَ مُفِیْدٌ لِتَصَوُّرِ ذٰلِکَ الشَّیْءِ بِوَجْهٍ مَّا بَلِ الْمُرَادُ التَّصَوُّرُ بِکُنْهِ الْحَقِیْقَةِ وَهُوَ الْحَدُّ التَّامُّ کَالْحَیَوَانِ النَّاطِقِ فَاِنَّ تَصَوُّرَهٗ مُسْتَلْزِمٌ لِتَصَوُّرِ حَقِیْقَةِ الْاِنْسَانِ وَاِنَّمَا قَالَ اَوْ اِمْتِیَازُهٗ عَنْ کُلِّ مَا عَدَاهُ لِیَتَنَاوَلَ الْحَدَّ النَّاقِصَ وَالرُّسُوْمَ فَاِنَّ تَصَوُّرَاتِهَا لَا تَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ حَقِیْقَةِ الشَّیْءِ بَلْ اِمْتِیَازُهٗ عَنْ جَمِیْعِ اَغْیَارِهٖ

﴿ترجمہ﴾: ماقبل میں ہے کہ منطقی کی نظر قول شارح علیہ الرحمۃ یا حجت میں ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ مقدمات ہیں جن پر یہ موقوف ہیں اور جب قول کے مقدمات کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قول شارح علیہ الرحمۃ کے بیان کا وقت آ گیا تو قول شارح علیہ الرحمۃ ہی معرف ہے اور وہ وہ ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمیع ماعدا سے امتیاز کو۔ اور تصور شئی سے مراد تصور بوجہ ما نہیں ورنہ شئی کا اعم یا اخص بھی معرف ہوگا اس کا تصور بھی کبھی شئی کے تصور بوجہ ما کو مستلزم ہوتا ہے نیز مصنف علیہ الرحمۃ کا قول ''او امتیاز عن کل ماعداہ'' بیکار ہو جائیگا اس لئے کہ ہر معرف تصور شئی بوجہ ما کے لئے مفید ہوتا ہے۔ بلکہ تصور بکنہ الحقیقۃ مراد ہے جو حد تام ہے جیسے الحیوان الناطق کہ اس کا تصور حقیقت انسانیہ کے تصور کو مستلزم ہے اور او امتیاز عن کل ماعداہ اس لئے کہا کہ حد تام اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے کہ ان کے تصورات، تصور حقیقت شئی کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمیع اغیار سے شئی کے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ قَدْ سَلَفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماقبل سے ربط قائم کرنا ہے کہ منطقیوں کا مقصود بالذات

قول شارح اور حجت سے بحث کرنا ہے لیکن ان میں سے ہر ایک کیلئے مبادیات ہیں جنکی معرفت پر معرِف وحجت کا سمجھنا موقوف ہے پس جب مصنف علیہ الرحمۃ ان کے مبادی اور مقدمات موقوف علیھا سے فارغ ہو گئے تو اب مقصود بالذات یعنی قول شارح میں شروع ہو رہے ہیں، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قول شارح سے مراد معرِف ہی ہے۔

وَهُوَمَايَسْتَلْزِمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معرف کی تعریف میں مذکور لفظ ''تصور ذالک الشئ'' کی مراد متعین کرنا ہے۔ کہ معرِف کی تعریف میں مذکور لفظ تصور کی مراد میں دو احتمال ہیں، یا تو تصور سے مراد تصور بوجہ ما ہو تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی۔

1: اگر تصور سے مراد تصور بوجہ ما ہو تو پھر اعم اور اخص کا بھی معرِف بننا لازم آئیگا حالانکہ مصنف علیہ الرحمۃ اخص اور اعم کے معرِف ہونے کی نفی کر رہے ہیں لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ تصور سے مراد تصور بوجہ ما نہیں۔

(۲) اسی طرح اگر تصور سے مراد تصور بوجہ ما ہو تو اس صورت میں مصنف علیہ الرحمۃ کے قول ''او امتیازہ عن کل ماعداہ'' کا فضول ولغو ہونا لازم آئیگا اسلئے کہ معرِف کی اقسام اربعہ میں سے ہر معرِف اشئ معرَف کے تصور بوجہ ما کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص کو تعریف میں داخل کرنے کیلئے ''او امتیازہ عن کل ماعداہ'' کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی پس جب یہ اول احتمال مراد نہیں ہوسکتا تو دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ تصور سے مراد تصور بکنہ الحقیقت ہے پس اب تعریف یہ ہوگی کہ کسی شئ کا معرِف وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کے تصور سے اس شئ معرَف کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے یا معرَف جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو جائے اور اگر معرِف کے تصور سے شئ معرَف کی پوری حقیقت معلوم ہوتی ہو تو اس معرِف کا نام حد تام رکھا جاتا ہے جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کیساتھ کی جائے کیونکہ حیوان ناطق کے تصور سے معرَف یعنی انسان کی پوری حقیقت معلوم ہو جاتی ہے اور اگر معرِف کے تصور سے معرَف اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے تو اس معرِف کو حد ناقص یا رسم تام یا رسم ناقص کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف کی جائے جسم ناطق یا ناطق یا ضاحک کیساتھ کیونکہ ان کے ذریعے انسان جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

وَاِنَّمَاقَالَ اَوْاِمْتِيَازُهٗ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ''اَوْاِمْتِيَازُهٗ عَنْ كُلِّ مَاعَدَاهُ'' کی قید کا فائدہ بیان کرنا ہے۔

کہ اس قید کے لگانے سے مقصود حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص کو معرِف کی تعریف میں داخل کرنا ہے اس لئے کہ ان تینوں کا تصور معرَف کی پوری حقیقت کو مستلزم نہیں ہوتا لیکن ان کے تصور سے معرَف اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جاتا ہے، پس اگر یہ قید نہ لگاتے تو یہ تینوں اقسام ا معرِف میں داخل نہ ہوتیں اور معرِف کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوتی پس ان کو معرِف میں شامل کرنے کیلئے اور تعریف کو جامع بنانے کیلئے یہ قید لگائی گئی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معرف کی شرائط مع الدلائل

﴿عبارت﴾: ثُمَّ الْمُعَرِّفُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ نَفْسَ الْمُعَرَّفِ اَوْ غَيْرَهٗ لَاجَائِزٌ اَنْ يَّكُوْنَ نَفْسَ الْمُعَرَّفِ لِوُجُوْبِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُعَرِّفُ مَعْلُوْمًا قَبْلَ الْمُعَرَّفِ وَالشَّيْءُ لَا يُعْلَمُ قَبْلَ نَفْسِهٖ فَتَعَيَّنَ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ الْمُعَرَّفِ وَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مُسَاوِيًا لَّهٗ اَوْ اَعَمَّ مِنْهُ اَوْ اَخَصَّ مِنْهُ اَوْ مُبَايِنًا لَّهٗ لَا سَبِيْلَ اِلٰى اَنَّهٗ اَعَمُّ مِنَ الْمُعَرَّفِ لِاَنَّهٗ قَاصِرٌ عَنْ اِفَادَةِ التَّعْرِيْفِ فَاِنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ التَّعْرِيْفِ اِمَّا تَصَوُّرُ حَقِيْقَةِ الْمُعَرَّفِ اَوْ اِمْتِيَازُهٗ عَنْ جَمِيْعِ مَاعَدَاهُ وَالْاَعَمُّ مِنَ الشَّيْءِ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا مِّنْهُمَا وَلَا اِلٰى اَنَّهٗ اَخَصُّ لِكَوْنِهٖ اَخْفٰى لِاَنَّهٗ اَقَلُّ وُجُوْدًا فِي الْعَقْلِ فَاِنَّ وُجُوْدَ الْخَاصِ فِي الْعَقْلِ مُسْتَلْزِمٌ لِوُجُوْدِ الْعَامِ وَرُبَّمَا يُوْجَدُ الْعَامُّ فِي الْعَقْلِ بِدُوْنِ الْخَاصِ وَاَيْضًا شُرُوْطُ تَحَقُّقِ الْخَاصِ وَمُعَانِدَاتُهٗ اَكْثَرُ فَاِنَّ كُلَّ شُرُوْطٍ وَمُعَانِدَاتٍ لِلْعَامِ فَهُوَ شُرُوْطٌ وَ مُعَانِدَاتٌ لِلْخَاصِ وَلَا يَنْعَكِسُ وَمَا يَكُوْنُ شُرُوْطُهٗ وَمُعَانِدَاتُهٗ اَكْثَرَ يَكُوْنُ وُقُوْعُهٗ فِي الْعَقْلِ اَقَلَّ وَمَا هُوَ اَقَلُّ وُجُوْدًا فِي الْعَقْلِ فَهُوَ اَخْفٰى عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْمُعَرِّفُ لَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ اَجْلٰى مِنَ الْمُعَرَّفِ وَلَا اِلٰى اَنَّهٗ مُبَايِنٌ لِاَنَّ الْاَعَمَّ وَالْاَخَصَّ لَمَّا لَمْ يَصْلَحَا التَّعْرِيْفَ مَعَ قُرْبِهِمَا اِلَى الشَّيْءِ فَالْمُبَايِنُ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى لِاَنَّهٗ فِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ عَنْهُ فَوَجَبَ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُعَرِّفُ مُسَاوِيًا لِلْمُعَرَّفِ فِي الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ فَكُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ وَبِالْعَكْسِ

﴿ترجمہ﴾: پھر معرف یا تو نفس معرف ہوگا یا اس کا غیر! نفس معرف ہونا تو جائز نہیں کیونکہ معرف کا قبل از معرف معلوم ہونا ضروری ہے اور شئی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوسکتی لہٰذا غیر معرف ہونا متعین ہوگیا اور خالی نہیں معرف یا تو معرف کے مساوی ہوگا اس سے اعم ہوگا یا اخص ہوگا یا متباین ہوگا۔ معرف سے اعم نہیں ہوسکتا کیونکہ اعم افادۂ تعریف سے قاصر ہے اسلئے کہ تعریف سے مقصود آیا حقیقت معرف کا تصور ہے یا جمیع ماعدا سے امتیاز ہے اور امر اعم ان دونوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے۔ اور اخص بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اخص اخفی ہوتا ہے کیونکہ ذہن میں اس کا وجود کم ہوتا ہے اس لئے کہ ذہن میں خاص کا وجود مستلزم وجود عام ہے اور بسا اوقات ذہن میں عام کا وجود خاص کے بغیر ہوتا ہے نیز تحقق خاص کے شرائط و موانع زائد ہیں کیونکہ عام کے جو شرائط و موانع ہیں وہ سب خاص کے ہیں لیکن اس کا عکس نہیں

اور جس کے شرائط و موانع زائد ہوں اس کا ذہن میں وقوع کم ہوتا ہے اور جس کا ذہن میں وقوع کم ہو وہ اخفی ہوتا ہے حالانکہ معرِف کا معرَف سے اجلی ہونا ضروری ہے۔ اور مباین بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ جب اعم واخص قریب الی الشئی ہونے کے باوجود قابل تعریف نہیں ہیں تو مباین بطریقِ اولی نہ ہوگا کیونکہ وہ تو شئی سے اور بھی دور ہے تو معرف کا عموم وخصوص میں معرَف کا مساوی ہونا ضروری ہے لہٰذا جس پر صادق ہوگا اس پر معرف بھی ہوگا اسی طرح اس کا عکس ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ الْمُعَرِّفُ اِمَّا اَنْ یَّكُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معرِف کی شرائط مع الدلائل بیان کرنی ہیں۔ کہ معرِف دو حال سے خالی نہیں یا تو معرَف کا عین ہوگا...... یا معرَف کا غیر ہوگا...... پہلی شق تو باطل ہے یعنی معرِف معرَف کا عین نہیں ہوسکتا...... کیونکہ معرِف کا معرَف سے قبل معلوم ہونا ضروری ہے...... اب اگر معرِف معرَف کا عین ہو تو معرَف کا اپنی ذات سے قبل معلوم ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے...... پس جب معرِف معرَف کا عین نہیں ہوسکتا تو لامحالہ معرِف معرَف کا غیر ہوگا، اب یہ غیر چار حال سے خالی نہیں۔

(۱) معرِف معرَف سے اعم ہوگا۔ (۲) یا معرِف معرَف سے اخص ہوگا۔

(۳) یا معرِف معرَف کے مساوی ہوگا (۴) یا معرِف معرَف کے مباین ہوگا۔

1: معرِف معرَف سے اعم نہیں ہوسکتا، نہ اعم مطلق، نہ اعم من وجہ دلیل یہ ہے کہ اعم افادہ تعریف سے عاجز ہے یعنی تعریف سے جو مقصود ہوتا ہے اعم اس کا فائدہ نہیں دیتا وہ اسلئے کہ تعریف سے مقصود احد الامرین ہوتا ہے، یا تو معرِف کے ذریعے معرَف کی پوری حقیقت معلوم ہو جائے...... یا معرِف کے ذریعے معرَف اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جائے اور اعم ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا جیسے انسان کی تعریف کی جائے حیوان کیساتھ اب حیوان نہ تو انسان کو جمیع ماعداہ سے امتیاز دیتا ہے اور نہ ہی حیوان سے انسان کی پوری حقیقت معلوم ہوتی ہے یا جیسے انسان کی تعریف کی جائے ابیض کیساتھ، اب ابیض نہ تو انسان کو جمیع ماعداہ سے ممتاز کرتا ہے اور نہ ہی ابیض سے انسان کی پوری حقیقت معلوم ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ معرِف معرَف سے اعم نہیں ہوسکتا نہ اعم من وجہ اور نہ اعم مطلقاً۔

2: اور معرِف معرَف سے اخص بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ معرِف کیلئے ضروری ہے کہ وہ معرَف سے اجلی ہو...... جبکہ اخص بنسبت اعم کے عند العقل اخفی ہوتا ہے اور اخفی اس لئے ہوتا ہے کہ اخص کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے اور جس کا وجود عقل میں کم ہو تو وہ اخفی ہوتا ہے لہٰذا معرِف معرَف سے اخص نہیں ہوسکتا۔

☆ رہی یہ بات کہ اخص کا وجود عقل میں کم کیوں ہوتا ہے؟...... تو اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) وجود، اخص فی الذہن وجود اعم کو مستلزم ہے یعنی جہاں اخص پایا جائیگا تو اعم بھی پایا جائیگا لیکن وجود اعم وجودِ اخص کو مستلزم نہیں یعنی جہاں اعم پایا جائے وہاں اخص کا پایا جانا ضروری نہیں اس سے معلوم ہوا کہ اخص کے پائے جانے کی صرف ایک

صورت ہے اور وہ ہے اعم کیساتھ پایا جانا جبکہ اعم کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں..... (۱) اخص کیساتھ...... (۲) اخص کے بغیر اس لئے اخص کا وجود عقل میں اقل ہے......

(۲) اخص کے تحقق کی شرائط اور اسکے معاندات وموانع زیادہ ہیں اور اعم کے تحقق کی شرائط اور اس کے موانع کم ہیں اسلئے کہ ہر وہ چیز جو اعم کے تحقق کیلئے شرط ہے وہ اخص کے تحقق کیلئے بھی شرط ہے اور جو چیز اعم کیلئے معاند ہے وہ اخص کیلئے بھی معاند ہے لیکن اخص کے تحقق کی شرطیں ایسی ہیں، جو اعم کے تحقق کیلئے شرط نہیں......اور وہ چیز جس کے تحقق کیلئے شرائط زیادہ ہوں اور اس کے معاندات زیادہ ہوں......اس کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے اور جس کا وجود عقل میں کم ہو وہ عند العقل اخفی ہوتا ہے......اور اخفی معرِف نہیں بن سکتا کیونکہ معرِف کا معرَّف سے اجلی ہونا ضروری ہے۔

3: معرف معرف کے مباین بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ جب اعم واخص معرِف نہیں بن سکتے باوجودیکہ ان کا معرَّف کیساتھ کچھ نہ کچھ تعلق ہوتا ہے تو مباین بطریق اولی معرِف نہیں بن سکتا اس لئے کہ وہ تو معرَّف سے انتہائی دور ہوتا ہے۔

4: جب یہ تینوں نسبتیں باطل ہوگئیں تو معلوم ہوگیا کہ معرِف افراد ومصداق میں معرَّف کے مساوی ہوگا لہٰذا جس پر معرِف صادق ہوگا اس پر معرَّف بھی صادق ہوگا اور جس پر معرَّف صادق ہوگا اس پر معرِف بھی صادق ہوگا......تو جب معرِف اور معرَّف کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی تو ان سے دو قضیہ موجبہ کلیہ حاصل ہونگے۔یعنی کُلُّ مَاصَدَقَ عَلَیْهِ الْمُعَرِّفُ صَدَقَ عَلَیْهِ الْمُعَرَّفُ اور کُلُّ مَاصَدَقَ عَلَیْهِ الْمُعَرَّفُ صَدَقَ عَلَیْهِ الْمُعَرِّفُ ، اول کی وجہ سے تعریف تعریف مانع ہو گی، اور دوم کی وجہ سے تعریف جامع ہوگی۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اطراد وانعکاس

﴿عبارت﴾: وَمَاوَقَعَ فِیْ عِبَارَةِ الْقَوْمِ مِنْ اَنَّهٗ لَابُدَّ اَنْ یَّکُوْنَ جَامِعًاوَمَانِعًااَوْ مُطْرِدًااَوْمُنْعَکِسًارَاجِعٌ اِلٰی ذٰلِکَ فَاِنَّ مَعْنَی الْجَمْعِ اَنْ یَّکُوْنَ الْمُعَرِّفُ مُتَنَاوِلًا لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْمُعَرَّفِ بِحَیْثُ لَایَشُذُّ مِنْهُ فَرْدٌ وَهٰذَا الْمَعْنٰی مُلَازِمٌ لِلْکُلِّیَّةِ الثَّانِیَةِ الْقَائِلَةِ کُلُّ مَاصَدَقَ عَلَیْهِ الْمُعَرِّفُ صَدَقَ عَلَیْهِ الْمُعَرَّفُ وَمَعْنَی الْمَنْعِ اَنْ یَّکُوْنَ بِحَیْثُ لَایَدْخُلُ فِیْهِ شَیْءٌ مِنْ اَغْیَارِ الْمُعَرِّفِ وَهُوَ لَازِمٌ لِلْکُلِّیَّةِ الْاُوْلٰی وَالْاِطِّرَادُ التَّلَازُمُ فِی الثُّبُوْتِ اَیْ مَتٰی وُجِدَ الْمُعَرِّفُ وُجِدَ الْمُعَرَّفُ وَهُوَ عَیْنُ الْکُلِّیَّةِ الْاُوْلٰی وَالْاِنْعِکَاسُ التَّلَازُمُ فِی الْاِنْتِفَاءِ اَیْ مَتٰی اِنْتَفٰی الْمُعَرِّفُ اِنْتَفٰی الْمُعَرَّفُ وَهُوَ مُلَازِمٌ لِلْکُلِّیَّةِ الثَّانِیَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا صَدَقَ قَوْلُنَا کُلُّ مَاصَدَقَ عَلَیْهِ الْمُعَرِّفُ صَدَقَ عَلَیْهِ الْمُعَرَّفُ وَکُلُّ مَالَمْ یَصْدُقْ عَلَیْهِ الْمُعَرِّفُ لَمْ یَصْدُقْ عَلَیْهِ الْمُعَرَّفُ وَبِالْعَکْسِ

﴿ترجمہ﴾: اور قوم کی عبارت میں جو یہ واقع ہے کہ تعریف کا جامع و مانع ہونا یا مطرد و منعکس ہونا ضروری ہے اس کی طرف راجع ہے کیونکہ جامع ہونا یہ ہے کہ معرِف شامل ہو معرَّف کے ہر ہر فرد کو اس طرح کہ اس کا کوئی فرد اس سے نہ نکلے اور یہ معنی اس کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہے **کل ماصدق علیه المعرف صدق علیه المعرف** اور مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معرف کے اغیار میں سے کوئی شئی اس میں داخل نہ ہو اور یہ لازم ہے کلیہ اولیٰ کے لئے اور اطراد تلازم فی الثبوت ہے یعنی جب معرِف پایا جائے تو معرَّف بھی پایا جائے اور یہ بعینہ کلیہٗ اولیٰ ہے اور انعکاس تلازم فی الانتفاء کو کہا جاتا ہے یعنی جب معرف منتفی ہو تو معرف بھی منتفی ہو اور یہ کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہے کیونکہ جب ہمارا یہ قول صادق ہوگا **کل ما صدق علیه المعرف صدق علیه المعرف** تو یہ بھی صادق ہوگا **کل مالم یصدق علیه المعرف لم یصدق علیه المعرف** اور اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَمَاوَقَعَ فِیْ عِبَارَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: منطقی حضرات جب معرِف کی تعریف کرتے ہیں تو اس میں ایک شرط بھی لگاتے ہیں کہ تعریف

جامع ومانع ہو یا یوں کہتے ہیں کہ تعریف مطرد ومنعکس ہو جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے یہ شرط نہیں لگائی، اس کی وجہ ہے؟

﴿ جواب ﴾: جامع ومانع ہونے اور مطرد ومنعکس ہونے کی شرط اشرط تساوی کی طرف راجع ہے، یعنی جامع ومانع اور تساوی کا ایک ہی معنی ہے، اسی طرح کہیں مطرد ومنعکس اور تساوی کا ایک ہی معنی ہے اور وہ اس طرح کہ جامع ہونے کا معنی یہ ہے کہ معرِف معرَّف کے افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہو، معرَّف کا کوئی فرد بھی معرِف سے باہر نہ رہے اور یہ معنی کلیہ ثانیہ یعنی **كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ** کو لازم ہے اور مانع کا مطلب یہ ہے کہ معرَّف کے اغیار میں سے کوئی شی بھی معرِف میں داخل نہ ہونے پائے اور یہ معنی کلیہ اولیٰ یعنی **كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ** کو لازم ہے۔

☆ اور اطراد کا معنی ہے **اَلتَّلَازُمُ فِي الثُّبُوْتِ** یعنی **مَتٰى وُجِدَ الْمُعَرِّفُ وُجِدَ الْمُعَرَّفُ** اور یہ معنی بعینہ کلیہ اُولیٰ یعنی **كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ** کا ہے اور

☆ انعکاس کا معنی ہے **اَلتَّلَازُمُ فِي الْاِنْتِفَاءِ** یعنی **مَتٰى اِنْتَفٰى الْمُعَرِّفُ اِنْتَفٰى الْمُعَرَّفُ** اور یہ معنی کلیہ ثانیہ یعنی **كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ** کا ملازم ہے اس لئے کہ جب **كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ** صادق آئے گا تو **كُلُّ مَالَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ** بھی صادق آئے گا اس لئے کہ یہ اسکا عکس نقیض ہے اور یہ عکس نقیض قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور یہ عکس نقیض بعینہ **مَتٰى اِنْتَفٰى الْمُعَرِّفُ اِنْتَفٰى الْمُعَرَّفُ** ہے اور پھر جب **كُلُّ مَالَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ** بعینہٖ **مَتٰى اِنْتَفٰى الْمُعَرِّفُ اِنْتَفٰى الْمُعَرَّفُ** ہے پھر جب **كُلُّ مَالَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ** صادق آئے گا تو **كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرَّفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمُعَرِّفُ** بھی صادق ہوگا کیونکہ یہ بھی اس کا عکس نقیض ہے گویا کہ تلازم جانبین سے ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معرف کی تقسیم

﴿عبارت﴾: قَالَ وَيُسَمّٰى حَدًّا تَامًّا اِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيْبَيْنِ وَحَدًّا نَاقِصًا اِنْ كَانَ بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ وَحْدَهٗ اَوْبِهٖ وَبِالْجِنْسِ الْبَعِيْدِ وَرَسْمًا تَامًّا اِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِيْبِ وَالْخَاصَّةِ وَرَسْمًا نَاقِصًا اِنْ كَانَ بِالْخَاصَةِ وَحْدَهَا اَوْبِهَا وَبِالْجِنْسِ الْبَعِيْدِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ حد تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب وفصل قریب سے ہو اور حد ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف فصل قریب یا فصل قریب اور جنس بعید سے ہو اور رسم تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب وخاصہ سے ہو اور رسم ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ وجنس بعید سے ہو۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَيُسَمّٰى حَدًّا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ معرف کی اقسام اربعہ بیان کرنی ہیں، کہ معرف کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) حد تام۔ (۲) حد ناقص۔ (۳) رسم تام۔ (۴) رسم ناقص۔

حد تام: وہ معرف جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ

حد ناقص: وہ معرف جو جنس بعید اور فصل قریب پر مشتمل ہو یا فقط فصل قریب پر مشتمل ہو جیسے اَلْاِنْسَانُ جِسْمٌ نَاطِقٌ یا اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ

رسم تام: وہ معرف جو جنس قریب اور خاصہ پر مشتمل ہو جیسے اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ ضَاحِكٌ

رسم ناقص: وہ معرف جو جنس بعید اور خاصہ پر مشتمل ہو یا فقط خاصہ پر مشتمل ہو: جیسے اَلْاِنْسَانُ جِسْمٌ ضَاحِكٌ یا اَلْاِنْسَانُ ضَاحِكٌ

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَلْمُعَرِّفُ اِمَّا حَدٌّ اَوْ رَسْمٌ وَكُلٌّ مِّنْهُمَا اِمَّا تَامٌّ اَوْ نَاقِصٌ فَهٰذِهٖ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ فَالْحَدُّ التَّامُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيْبَيْنِ كَتَعْرِيْفِ الْاِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ اَمَّا تَسْمِيَتُهٗ حَدًّا فَلِاَنَّهٗ فِي اللُّغَةِ الْمَنْعُ وَهُوَ لِاشْتِمَالِهٖ عَلَى الذَّاتِيَاتِ مَانِعٌ عَنْ دُخُوْلِ الْاَغْيَارِ الْاَجْنَبِيَّةِ فِيْهِ وَاَمَّا تَسْمِيَتُهٗ تَامًّا فَلِذِكْرِ الذَّاتِيَاتِ فِيْهِ بِتَمَامِهَا وَالْحَدُّ النَّاقِصُ مَا يَكُوْنُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ وَحْدَهٗ اَوْ بِهٖ اَوْ بِالْجِنْسِ الْبَعِيْدِ كَتَعْرِيْفِ الْاِنْسَانِ بِالنَّاطِقِ اَوْ بِالْجِسْمِ النَّاطِقِ اَمَّا اَنَّهٗ حَدٌّ فَلِمَا ذَكَرْنَا وَاَمَّا اَنَّهٗ نَاقِصٌ فَلِحَذْفِ بَعْضِ الذَّاتِيَاتِ عَنْهُ وَالرَّسْمُ التَّامُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ وَالْخَاصَّةِ كَتَعْرِيْفِهٖ بِالْحَيَوَانِ الضَّاحِكِ اَمَّا اَنَّهٗ رَسْمٌ فَلِاَنَّ رَسْمَ الدَّارِ اَثَرُهَا وَلَمَّا كَانَ تَعْرِيْفًا بِالْخَارِجِ اللَّازِمِ الَّذِيْ هُوَ اَثَرٌ مِّنْ اٰثَارِ الشَّيْءِ فَيَكُوْنُ تَعْرِيْفًا بِالْاَثَرِ اَمَّا اَنَّهٗ تَامٌّ فَلِمُشَابَهَتِهِ الْحَدَّ التَّامَّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ وُضِعَ فِيْهِ الْجِنْسُ الْقَرِيْبُ وَقُيِّدَ بِاَمْرٍ يَخْتَصُّ بِالشَّيْءِ وَالرَّسْمُ النَّاقِصُ مَا يَكُوْنُ بِالْخَاصَّةِ وَحْدَهَا اَوْ بِهَا وَبِالْجِنْسِ الْبَعِيْدِ كَتَعْرِيْفِهٖ بِالضَّاحِكِ اَوْ بِالْجِسْمِ الضَّاحِكِ اَمَّا كَوْنُهٗ رَسْمًا فَلِمَا مَرَّ وَاَمَّا كَوْنُهٗ نَاقِصًا فَلِحَذْفِ بَعْضِ اَجْزَاءِ الرَّسْمِ التَّامِّ عَنْهُ

﴿ترجمہ﴾: کہ معرف آیا حد ہے یا رسم! اور ان میں سے ہر ایک تام ہے یا ناقص تو یہ چار قسمیں ہوئیں، پس حد تام وہ ہے جو جنس قریب وفصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے، لیکن حد نام رکھنا تو اس لئے کہ حد لغت میں بمعنی منع ہے اور یہ ذاتیات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اغیار اجنبیہ کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے اور تام کہنا اس لئے ہے کہ اس میں پوری ذاتیات مذکور ہوتی ہیں اس کا حد ہونا اس وجہ سے ہے جو ہم نے ذکر کیا اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں بعض ذاتیات کا حذف ہوتا ہے۔ اور رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے لیکن اس کا نام رسم اس لئے ہے کہ رسم دار نشان مکان کو کہا جاتا ہے اور جب تعریف اس خارج لازم سے ہے جو شی کو آثار میں سے ہے تو وہ تعریف بالاثر ہوئی اور تام اس لئے ہے کہ وہ حد تام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس کو رکھا گیا ہے اور امر مختص کے ساتھ مقید ہے اور رسم ناقص وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے ہو جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا جسم ضاحک سے لیکن اس کا رسم ہونا تو وجہ گذشتہ کی بناء پر ہے اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں رسم تام بعض اجزاء کا حذف ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَلْمُعَرِّفُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن کی توضیح وتفصیل کرنی ہے۔

کہ معرف دو حالی سے خالی نہیں...... حد ہوگی یا رسم ہوگی...... پھر حد اور رسم میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں، یا جنس قریب

پر مشتمل ہونگے یا نہیں، اگر حد اور رسم جنسِ قریب پر مشتمل ہوں تو پھر وہ معرِف تام ہوگا یعنی معرِف اگر حد ہے تو حد تام کہلائے گا اور رسم ہے تو پھر رسم تام کہلائے گا اور اگر حد اور رسم جنس قریب پر مشتمل نہ ہوں خواہ جنس قریب پر مشتمل ہوں یا نہ ہوں، یا وہ معرِف اکیلا فصل قریب ہو یا اکیلا خاصہ ہو تو وہ ناقص ہے یعنی معرِف اگر حد ہے تو حد ناقص کہلائیگا اور رسم ہے تو پھر وہ رسم ناقص کہلائیگا۔ گویا معرِف کی چار قسمیں ہوگئیں حد تام، حد ناقص۔ رسم تام، رسم ناقص۔

فَالْحَدُّ التَّامُّ مَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حد تام کی تعریف مع وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

حد تام کی تعریف:

حد تام! کسی شی کا وہ معرف ہے جو اس شی کی جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کیساتھ ہو، حیوان انسان کی جنس قریب ہے اور ناطق انسان کا فصل قریب ہے۔

حد تام کی وجہ تسمیہ:

حد تام کو حد تو اس لئے کہتے ہیں کہ حد کا معنی ہے روکنا چونکہ یہ تعریف بھی ذاتیات پر مشتمل ہونے کیوجہ سے دخول غیر سے مانع اور رکاوٹ ہوتی ہے، اسی لئے کہ اس کو حد کہتے ہیں اور تام اس لئے یہ تعریف تمام ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے۔

وَالْحَدُّ النَّاقِصُ مَايَكُوْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حد ناقص کی تعریف کرنی ہے اور وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

حد ناقص کی تعریف:

حد ناقص کسی شی کا وہ معرف ہے جو اس شی کی فصل قریب سے مرکب ہو یا فصل قریب اور جنس بعید دونوں سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف اکیلے ناطق کیساتھ ہو یا جسم ناطق کیساتھ ہو، ناطق انسان کی فصل قریب ہے اور جسم انسان کی جنس بعید ہے۔

حد ناقص کی وجہ تسمیہ:

حد ناقص کو حد تو اس لئے کہتے ہیں کہ حد کا معنی ہے روکنا چونکہ یہ تعریف بھی ذاتیات پر مشتمل ہونیکی وجہ سے دخول غیر سے مانع اور رکاوٹ ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو حد کہتے ہیں اور ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس تعریف میں تمام ذاتیات کو ذکر نہیں کیا جاتا بلکہ بعض کو ذکر کی جاتا ہے اور بعض کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

رسم تام کی تعریف:

رسم تام کسی شی کا وہ معرف ہے جو اس شی کی جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو اور جیسے انسان کی تعریف کی جائے حیوان ضاحک کیساتھ، اس میں حیوان انسان کی جنس قریب ہے اور ضاحک انسان کا خاصہ ہے۔

رسم تام کی وجہ تسمیہ:

رسم تام کو رسم تام اس لئے کہتے ہیں کہ رسم کا معنی ہے اثر اور علامت جیسا کہ کہا جاتا ہے رَسْمُ الدَّارِ یعنی اَثَرُ الدَّارِ تو

چونکہ یہ تعریف خاصہ پر مشتمل ہوتی ہے اور خاصہ آثار الشیء میں سے ایک اثر ہوتا ہے، اور تعریف بالاثر کو رسم کہتے ہیں اور تام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے دو وجہوں سے (۱) حد تام میں بھی جنس قریب ہوتی ہے اور رسم تام میں بھی جنس قریب ہوتی ہے (۲) حد تام بھی امر مختص بالشیء کو ذکر کیا جاتا ہے اور رسم تام میں بھی امر مختص بالشیء کو ذکر کیا جاتا ہے۔

وَالرَّسْمُ النَّاقِصُ مَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رسم ناقص کی تعریف مع وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے۔

رسم ناقص کی تعریف:

رسم ناقص کسی شی کا وہ معرف ہے جو اس شی کے فقط خاصہ سے مرکب ہو یا خاصہ اور جنس بعید دونوں سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف کی جائے فقط ضاحک کیساتھ، ضاحک انسان کا خاصہ ہے اور جسم جنس بعید ہے۔

رسم ناقص کی وجہ تسمیہ:

رسم ناقص کو رسم تو اس لئے کہتے ہیں کہ رسم کا معنی ہے اثر اور علامت چونکہ یہ تعریف خاصہ پر مشتمل ہوتی ہے اور خاصہ شیء کا اثر ہوتا ہے لہٰذا یہ تعریف بالاثر ہوئی اور تعریف بالاثر کو رسم کہتے ہیں اور ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں رسم تام کے بعض اجزاء کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

معرف کو اقسام اربعہ میں منحصر کرنا درست نہیں؟

﴿عبارت﴾: لَایُقَالُ هٰهُنَا اَقْسَامٌ اُخَرُوَهِیَ التَّعْرِیْفُ بِالْعَرْضِ الْعَامِ مَعَ الْفَصْلِ اَوْمَعَ الْخَاصَّةِ اَوْبِالْفَصْلِ مَعَ الْخَاصَّةِ لِاَنَّانَقُوْلُ اِنَّمَالَمْ یَعْتَبِرُوْ اهٰذِهِ الْاَقْسَامَ لِاَنَّ الْغَرْضَ مِنَ التَّعْرِیْفِ اِمَّا التَّمْیِیْزُ اَوِالْاِطِّلَاعُ عَلَی الذَّاتِیَّاتِ وَالْعَرْضُ الْعَامُ لَایُفِیْدُ شَیْئًا مِّنْهُمَا فَلَافَائِدَةَ فِیْ ضَمِّهٖ مَعَ الْفَصْلِ وَالْخَاصَّةِ وَاَمَّاالْمُرَکَّبُ مِنَ الْفَصْلِ وَالْخَاصَّةِ فَالْفَصْلُ فِیْهِ یُفِیْدُ التَّمْیِیْزَ وَالْاِطِّلَاعَ عَلَی الذَّاتِیْ فَلَاحَاجَةَ اِلٰی ضَمِّ الْخَاصَّةِ اِلَیْهِ وَاِنْ کَانَتْ مُفِیْدَةً لِلتَّمْیِیْزِ لِاَنَّ الْفَصْلَ اَفَادَهٗ مَعَ شَیْءٍ اٰخَرَوَطَرِیْقُ الْحَصْرِفِی الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ اَنْ یُّقَالَ اَلتَّعْرِیْفُ اِمَّابِمُجَرَّدِ الذَّاتِیَّاتِ اَوْ لَا فَاِنْ کَانَ بِمُجَرَّدِ الذَّاتِیَاتِ فَاِمَّااَنْ یَّکُوْنَ بِجَمِیْعِ الذَّاتِیَاتِ وَهُوَ الْحَدُّ التَّامُ اَوْبِبَعْضِهَا وَهُوَ الْحَدُّ النَّاقِصُ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ بِمُجَرَّدِ الذَّاتِیَاتِ فَاِمَّااَنْ یَّکُوْنَ بِالْجِنْسِ الْقَرِیْبِ وَالْخَاصَّةِ وَهُوَ الرَّسْمُ التَّامُ اَوْبِغَیْرِ ذَالِكَ فَهُوَ الرَّسْمُ النَّاقِصُ

﴿ترجمہ﴾: کہا جائے کہ یہاں تو اور بھی قسمیں ہیں اور وہ تعریف ہے عرض عام سے فصل یا خاصہ کے ساتھ یا فصل سے خاصہ کے ساتھ کیونکہ ہم کہیں گے کہ انہوں نے ان اقسام کا اعتبار اس لئے نہیں کیا کہ تعریف سے غرض یا تو تمیز ہے یا ذاتیات پر اطلاع ہے اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا تو اس کو فصل یا خاصہ کیساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں ۔رہی وہ تعریف جو فصل اور خاصہ سے مرکب ہو تو اس میں فصل تمیز اور ذاتی پر اطلاع کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا اس کیساتھ خاصہ کو ملانے کی کوئی ضرورت نہیں اگر چہ وہ مفید تمیز ہے اس لئے کہ فصل نے شئی آخر کے ساتھ فائدہ دیا ہے۔اور ان چاروں اقسام میں حصر کا طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو آیا تمام ذاتیات سے ہے اور وہ حد تام ہے یا بعض ذاتیات سے اور وہ حد ناقص ہے اور اگر صرف ذاتیات سے نہیں ہے تو آیا جنس قریب اور خاصہ سے ہے اور وہ رسم تام ہے یا اس کے علاوہ سے ہے اور وہ رسم ناقص ہے۔

﴿تشریح﴾:

لَایُقَالُ هٰهُنَا اَقْسَامٌ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا معرف کو اقسام اربعہ میں منحصر کرنا درست نہیں اس لئے کہ ان کے علاوہ تعریف کی اور بھی کئی

اقسام ہیں مثلاً کسی شی ء کی تعریف اس کے عرض عام اور فصل کیساتھ کی جائے ، یا کسی شی ء کی تعریف اسکے عرض عام اور خاصہ کیساتھ کر دی جائے ، یا کسی شی ء کی تعریف اس کی فصل اور خاصہ کیساتھ کر دی جائے ۔

﴿جواب﴾: چونکہ مناطقہ نے ان اقسام ثلاثہ کا اعتبار ہی نہیں کیا ، پس اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے بھی ان کو ذکر نہیں کیا ، ...... پہلی دو اقسام کے معتبر نہ ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ تعریف سے مقصود یا اطلاع علی الذاتیات ہوتی ہے یا امتیاز عن جمیع ماعداہ ہوتا ہے جبکہ عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا لہٰذا اسکے ساتھ فصل یا خاصہ کے ملانے کا کوئی فائدہ نہیں ۔ اور کسی شی ء کی تعریف فصل اور خاصہ کیساتھ معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فصل اطلاع علی الذاتیات کا فائدہ بھی دیتی ہے اور امتیاز عن جمیع ماعداہ کا فائدہ بھی دیتی ہے لہٰذا اس کو خاصہ کیساتھ ملانے کی ضرورت نہیں کیونکہ خاصہ صرف امتیاز عن جمیع ماعداہ کا فائدہ دیتا ہے اور فصل امتیاز عن جمیع ماعداہ کا فائدہ بھی دیتی ہے اور اطلاع علی الذاتیات کا فائدہ بھی دیتا ہے لہٰذا فصل کے ہوتے ہوئے خاصہ کی ضرورت نہیں ۔

❁ عرض عام اطلاع علی الذاتیات کا فائدہ اس لیے نہیں دیتا کہ یہ ماہیت مسئول عنہا میں داخل نہیں ہوتا ...... اور امتیاز عن جمیع ماعداہ اسلئے نہیں دیتا کہ یہ کئی ماہیتوں کو شامل ہوتا ہے یعنی ماہیت مسئول عنہا کو بھی شامل ہوتا ہے اور اس کے غیر کو بھی ۔

وَطَرِيْقُ الْحَصْرِ فِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معرف کی اقسام اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ بیان کرنی ہے ۔

کہ تعریف دو حال سے خالی نہیں ہوگی ...... کہ یا محض ذاتیات سے ہوگی ...... یا محض ذاتیات سے نہیں ہوگی ، اگر محض ذاتیات سے ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں کہ بجمیع الذاتیات ہوگی یا ببعض الذاتیات ہوگی اگر بجمیع الذاتیات ہو تو وہ حد تام اور اگر ببعض الذاتیات ہو تو وہ حد ناقص ہے اور اگر تعریف محض ذاتیات سے نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تعریف جنس قریب اور خاصہ سے ہوگی ، اگر تعریف جنس قریب اور خاصہ سے ہو تو وہ رسم تام ہے ورنہ رسم ناقص ہے ۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

وجوہِ اختلالِ تعریف کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ وَيَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَعْرِيْفِ الشَّيْءِ بِمَايُسَاوِيْهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجِهَالَةِ كَتَعْرِيْفِ الْحَرْكَةِ بِمَالَيْسَ بِسُكُوْنٍ وَالزَّوْجِ بِمَالَيْسَ بِفَرْدٍ وَعَنْ تَعْرِيْفِ الشَّيْءِ بِمَالَايُعْرَفُ اِلَّابِهٖ سَوَاءٌ كَانَ بِمَرْتَبَةٍ وَّاحِدَةٍ كَمَايُقَالُ اَلْكَيْفِيَّةُ مَابِهَايَقَعُ الْمُشَابَهَةُ ثُمَّ يُقَالُ الْمُشَابَهَةُ اِتِّفَاقٌ فِي الْكَيْفِيَّةِ اَوْ بِمَرَاتِبَ كَمَايُقَالُ اَلْاِثْنَان زَوْجٌ اَوَّلٌ ثُمَّ يُقَالُ اَلزَّوْجُ الْاَوَّلُ هُوَ الْمُنْقَسِمُ بِمُتَسَاوِيَيْنِ ثُمَّ يُقَالُ اَلْمُتَسَاوِيَان هُمَاالشَّيْئَان اللَّذَان لَايَفْضُلُ اَحَدُهُمَاعَلَى الْاٰخَرِ ثُمَّ يُقَالُ اَلشَّيْئَان هُمُ الْاِثْنَان وَيَجِبُ اَنْ يُّحْتَرَزَعَنْ اِسْتِعْمَالِ اَلْفَاظٍ غَرِيْبَةٍ وَحْشِيَّةٍ غَيْرِ ظَاهِرَةِ الدَّلَالَةِ بِالْقِيَاسِ اِلَى السَّامِعِ لِكَوْنِهٖ مُفَوِّتًالِلْغَرْضِ

﴿ترجمہ﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف سے جو شئی کے مساوی ہو معرفت وجہالت میں جیسے حرکت کی تعریف مالیس بسکون سے اور زوج کی تعریف مالیس بفرد سے اور احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے جو نا معلوم ہو مگر اسی کے ذریعہ سے خواہ بمرتبۃ واحدہ ہو جیسے کہا جائے کہ کیفیت وہ ہے جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے یا چند مراتب سے ہو جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو متساوی عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے کہ متساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شیئین وہ اثنین ہے اور احتراز ضروری ہے ایسے غریب و وحشی الفاظ استعمال کرنے سے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالۃ نہ ہوں کیونکہ یہ مقصد کو فوت کر دیتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ وَيَجِبُ الْاِحْتِرَاز الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ وجوہِ اختلالِ تعریف بیان کرنی ہیں۔

یعنی وہ طریقے کہ جن سے تعریف میں خلل واقع ہوتا ہے......اور تعریف کا مقصود فوت ہو جاتا ہے......اور ان سے بچنا ضروری ہوتا ہے، وہ تین ہیں۔

۱: کسی شی ءکی تعریف ایسی چیز کیساتھ کرنا کہ وہ چیز اس شی ء کے مساوی ہو معرفت اور جہالت میں جیسے حرکت کی تعریف کی جائے مَالَيْسَ بِسُكُوْنٍ کیساتھ اور زوج کی تعریف کی جائے مَالَيْسَ بِفَرْدٍ کیساتھ۔

2: کسی شی ءکی تعریف ایسی چیز کیساتھ کرنا کہ اس چیز کی معرفت پھر اس پہلی شی ء پر موقوف ہو......اب یہ توقف عام ہے

☆ خواہ یہ توقف بمرتبہ واحدہ ہو......یعنی دور مصرح ہو جیسے کیفیت کی تعریف کی جائے مَا يَقَعُ بِهَا الْمُشَابَهَةُ کیساتھ یعنی کیفیت وہ چیز ہے جس کیساتھ مشابہت واقع ہوتی ہے اور پھر مشابہت کی تعریف کی جائے اِتِّفَاق فِي الْكَيْفِيَّتِ کیساتھ تو اب مشابہت کا سمجھنا کیفیت پر موقوف ہے اور کیفیت کا سمجھنا مشابہت پر موقوف ہے اس سے تو تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلٰى نَفْسِهٖ اور تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلٰى نَفْسِهٖ کی خرابی لازم آتی ہے اور یہ باطل ہے۔

☆ یا یہ توقف بمراتب متعددہ ہو......جیسے اثنان کی تعریف میں کہا جائے ہو زوج اول اور پھر زوج اول کے بارے میں کہا جائے کہ زوج اول وہ چیز ہے جو متساویین میں تقسیم ہو پھر اس متساویین کے بارے میں کہا جائے کہ متساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک بھی دوسرے پر فائق نہ ہو پھر ان دو چیزوں کے بارے میں بتایا جائے کہ وہ دو چیزیں اثنان ہیں یہاں پر اثنان کی معرفت بمراتب متعددہ اثنان پر موقوف ہے اس سے تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلٰى نَفْسِهٖ اور تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلٰى نَفْسِهٖ کی خرابی لازم آتی ہے لہٰذا یہ صورت بھی باطل ہے۔

3: تعریف میں ایسے الفاظ غریبہ ووحشیہ کا استعمال کیا جائے جو سامع کے اعتبار سے غیر ظاہر ہوں اگر چہ متکلم کو اس کا علم ہو اسلئے کہ الفاظ غریبہ ووحشیہ کے استعمال کرنے سے تعریف کی غرض فوت ہو جاتی ہے۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

اختلال لفظیہ ومعنویہ

﴿عبارت﴾: اَقُوْلُ اَخَذَاَنْ يُّبَيِّنَ وُجُوْهَ اِخْتِلَالِ التَّعْرِيْفِ لِيَتَحَرَّزَعَنْهَا وَهِيَ اِمَّامَعْنَوِيَّةٌ اَوْ لَفْظِيَّةٌ اَمَّاالْمَعْنَوِيَّةُ فَمِنْهَاتَعْرِيْفُ الشَّيْءِ بِمَايُسَاوِيْهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجِهَالَةِ اَيْ يَكُوْنُ الْعِلْمُ بِاَحَدِهِمَامَعَ الْعِلْمِ بِالْاٰخَرِ وَالْجَهْلِ بِاَحَدِهِمَامَعَ الْجَهْلِ بِالْاٰخَرِ كَتَعْرِيْفِ الْحَرْكَةِ بِمَالَيْسَ بِسُكُوْنٍ فَاِنَّهُمَافِي الْمَرْتَبَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ فَمَنْ عَلِمَ اَحَدَهُمَاعَلِمَ الْاٰخَرَوَمَنْ جَهِلَ اَحَدَهُمَاجَهِلَ الْاٰخَرَوَالْمُعَرِّفُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ اَقْدَمَ مَعْرِفَةٍ لِاَنَّ مَعْرِفَةَ الْمُعَرِّفِ عِلَّةٌ لِمَعْرِفَةِ الْمُعَرَّفِ وَالْعِلَّةُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَعْلُوْلِ وَمِنْهَاتَعْرِيْفُ الشَّيْءِ بِمَايَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتُهٗ عَلَيْهِ اِمَّابِمَرْتَبَةٍ وَّاحِدَةٍ وَيُسَمّٰى دَوْرًا مُصَرَّحًاوَاِمَّابِمَرَاتِبَ وَيُسَمّٰى دَوْرًامُضْمَرًاوَمِثَالُهُمَافِي الْكِتَابِ ظَاهِرٌوَاَمَّاالْاَغْلَاطُ اللَّفْظِيَّةُ فَاِنَّمَايُتَصَوَّرُاِذَاحَاوَلَ الْاِنْسَانُ التَّعْرِيْفَ لِغَيْرِهٖ وَذَالِكَ بِاَنْ يَسْتَعْمِلَ فِي التَّعْرِيْفِ اَلْفَاظًاغَيْرَظَاهِرَةِ الدَّلَالَةِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى ذَالِكَ الْغَيْرِ فَيَفُوْتُ غَرَضُ التَّعْرِيْفِ كَاِسْتِعْمَالِ الْاَلْفَاظِ الْغَرِيْبَةِ الْوَحْشِيَّةِ مِثْلُ اَنْ يُقَالَ اَلنَّارُاُسْطُقُسٌّ فَوْقَ الْاُسْطُقُسَّاتِ وَكَاِسْتِعْمَالِ الْمَجَازِيَّةِ فَاِنَّ الْغَالِبَ مُبَادَرَةُ الْاَلْفَاظِ الْمَعَانِيْ الْحَقِيْقِيَّةِ اِلَى الْفَهْمِ وَكَاِسْتِعْمَالِ الْاَلْفَاظِ الْمُشْتَرَكَةِ فَاِنَّ الْاِشْتِرَاكَ مُخِلٌّ بِفَهْمِ الْمَعْنَى الْمَقْصُوْدِ نَعَمْ لَوْ كَانَ لِلسَّامِعِ عِلْمٌ بِالْاَلْفَاظِ الْوَحْشِيَّةِ اَوْكَانَ هُنَاكَ قَرِيْنَةٌ دَالَّةٌ عَلَى الْمُرَادِ جَازَاِسْتِعْمَالُهَافِيْهِ۔

﴿ترجمہ﴾: کہ مصنف علیہ الرحمۃ تعریف کی خرابیوں کی صورتیں بیان کر رہے ہیں تا کہ ان سے احتراز کیا جائے اور وہ آیا معنوی ہیں یا لفظی بہر حال تو ان میں سے شئی کی تعریف کرنا ہے اس کے ساتھ جو معرفت و جہالت میں شئی کے مساوی ہو یعنی ان میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کیساتھ ہو اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو جیسے حرکت کی تعریف مَالَيْسَ بِسُكُوْنٍ سے کہ وہ دونوں علم و جہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں تو جو ایک سے واقف یا ناواقف ہوگا وہ دوسرے سے بھی واقف یا ناواقف ہوگا حالانکہ معرفت کا ازروئے معرفت مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ معرِف کی معرفت معرَف کی معرفت کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اور ان ہی میں سے شئی کی تعریف ہے اس کیساتھ جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو خواہ توقف بمرتبۂ واحدہ جس کو دور مصرح کہا جاتا ہے یا چند مراتب سے

ہو جس کو دور مضمر کہا جاتا ہے اور ان دونوں کی مثال کتاب میں ظاہر ہے، اور اغلاط لفظیہ اس وقت متصور ہوتی ہیں جب کہ آدمی دوسرے سکے لئے تعریف کا ارادہ کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تعریف میں ایسے لفاظ استعمال کرے جو اس غیر کے لحاظ سے ظاہر الدلالۃ نہ ہوں تو تعریف کا مقصد فوت ہو جائے گا جیسے غریب اور وحشی الفاظ کا استعمال کرنا مثلاً یوں کہنا اَلنَّارُ اَسْطِقِسٌ فَوْقَ الْاَسْطِقِسَاتِ یعنی آگ عنصر ہے عناصر کے اوپر۔ اور جیسے مجازی الفاظ کا استعمال کرنا کیونکہ ذہن زیادہ تو معانی حقیقیہ کی طرف جاتا ہے اور جیسے الفاظ مشترکہ کا استعمال کرنا کہ اشتراک فہم معنی مقصودی مخل ہوتا ہے ہاں اگر سامع کو وحشی الفاظ کا علم ہو یا وہاں مراد پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو تعریف میں ان کا استعمال جائز ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَقُوْلُ اَحَذَانْ یُبَیِّنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تعریف کی وجوہ اختلال کی توضیح کرنی ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ وہ وجوہ کہ جن سے تعریف میں خلل اور نقص وارد ہوتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) معنویہ۔ (۲) لفظیہ۔

اَمَّاالْمَعْنَوِیَّۃُ فَمِنْھَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ وجود اختلال معنویہ کی پہلی صورت بیان کرنی ہے۔

کہ کسی شی ء کی تعریف کرنا ایسی چیز کیساتھ کہ وہ چیز اس شی ء کے مساوی ہو معرفت اور جہالت میں یعنی اس شی ء کا علم دوسری شی ء کے علم کیساتھ ہو اور ایک شی کی جہالت دوسرے شئی کی جہالت کیساتھ ہو یعنی اگر سائل ایک شی سے واقف ہو تو وہ دوسری سے بھی واقف ہو اور اگر ایک سے جاہل ہو تو دوسری شی ء سے بھی جاہل ہو جیسے حرکت کی تعریف مَالَیْسَ بِسُکُوْنٍ کیساتھ کرنا، اب حرکت وسکون علم کے اعتبار سے ایک مرتبہ میں ہیں، اب جو سائل حرکت سے واقف ہوگا تو وہ سکون سے بھی واقف ہوگا اور جو حرکت سے جاہل ہوگا وہ سکون سے بھی جاہل ہوگا، ایسی تعریف باطل ہے اس لئے کہ معرِف کی معرفت کا معرَف کی معرفت سے مقدم ہونا ضروری ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ معرِف کی معرفت معرَّف کی معرفت سے مقدم ہو اس لئے کہ معرِف کی معرفت معرَف کی معرفت کیلئے علت بنتی ہے اور علت معلول سے مقدم ہوتی ہے، اب اگر معرِف اور معرَف دونوں معرفت اور جہالت میں مساوی ہوں تو معرِف کی معرفت کا معرَف کی معرفت کیساتھ ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ معرِف کی معرفت معرَف کی معرفت پر مقدم ہونا ضروری ہوتا ہے۔

وَمِنْھَاتَعْرِیْفُ الشَّیْءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ وجوہ اختلال معنویہ کی دوسری صورت بیان کرنی ہے۔

کہ کسی شی ء کی تعریف کی جائے ایسی چیز کیساتھ کہ اس چیز کی معرفت اس پہلی شئی پر موقوف ہو خواہ یہ توقف بمرتبہ واحدہ ہو جیسے کیفیت کی تعریف کرنا مشابہت کیساتھ اور پھر مشابہت کی تعریف کرنا کیفیت کیساتھ، یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس سے تَقَدُّمُ الشَّیْءِ عَلٰی نَفْسِہٖ کی خرابی لازم آتی ہے، خواہ یہ توقف بمراتب متعددہ ہو جیسے اثنان کے بارے میں کہا جائے کہ وہ پہلا جفت ہے اور پھر زوج اول کے بارے میں کہا جائے کہ زوج اول وہ ہے جو متساویین میں تقسیم ہو یعنی دو

برابر عدد میں منقسم ہو پھر متساوبین کے بارے میں کہا جائے کہ وہ ایسی دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک بھی دوسری پر زائد نہ ہو پھر ان دو چیزوں کے بارے میں کہا جائے کہ وہ دو چیزیں اثنان ہیں، اب یہاں پر اثنان کی معرفت کا اثنان پر موقوف ہونا لازم آیا اور یہی تَقَدُّمُ الشَّیْءِ عَلٰی نَفْسِہٖ ہے اور تَوَقُّفُ الشَّیْءِ عَلٰی نَفْسِہٖ ہے جو کہ باطل ہے۔

وَاَمَّا الْاَغْلَاطُ اللَّفْظِیَّۃ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ وجوہ اختلال لفظیہ کو بیان کرنا ہے۔

☆ جس کی شارح علیہ الرحمۃ نے تین صورتیں بیان کی ہیں۔

1: تعریف میں ایسے الفاظ غریبہ کو واقع کرنا جو سامع کے اعتبار سے غیر ظاہر الدلالت ہوں جیسے کسی نے سوال کیا اَلنَّارُ مَاھِیَ تو آپ جواب میں کہیں اَلنَّارُ اُسْطُقِسٌ فَوْقَ الْاُسْطُقِسَاتِ آگ عناصر اربعہ میں سے سب سے اوپر ایک عنصر ہے، یہ تعریف بھی درست نہیں اس لئے کہ تعریف سے مقصود شناخت کرانا ہے جو کہ یہاں مفقود ہے۔

2: تعریف میں الفاظ مجازیہ کا استعمال کرنا (یہ بھی درست نہیں) اس لئے اس سے سامع کا ذہن معنی حقیقی کی طرف سبقت کرتا ہے...... کیونکہ سامع کو کیا معلوم کہ متکلم نے یہاں پر مجازی معنی مراد لیا ہے یا حقیقی معنی مراد لیا ہے...... پس اس سے تعریف کے سمجھنے میں خلل واقع ہو جائیگا اور تعریف کی غرض فوت ہو جائیگی۔

3: تعریف میں الفاظ مشترکہ کا استعمال کرنا بھی درست نہیں اس لئے کہ متکلم ایک معنی مراد لے گا اور سامع کا ذہن دوسرے معنی کی طرف سبقت کریگا...... الغرض! یہ تینوں صورتیں باطل ہیں کیونکہ اس سے تعریف کا مقصود فوت ہو جاتا ہے۔

نَعَمْ لَوْ کَانَ لِلسَّامِعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اگر سامع الفاظ غریبہ ووحشیہ کے معانی جانتا ہو...... یا کلام میں کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو مجازی معنی کے مراد ہونے پر...... یا لفظ مشترک کے معانی مختلفہ میں سے کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہو تو پھر تعریف میں الفاظ غریبہ یا الفاظ مجازیہ یا الفاظ مشترکہ کا استعمال کرنا درست ہوگا۔

☆☆☆......☆☆☆......☆☆☆

تمت بالخیر

ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری

09/07/2018570

بروز پیر 6:10AM